FEDERICO VON HÜGEL

RELIGIONE
ED
ILLUSIONE

Traduzione dall'inglese
di
ANGELO CRESPI

LUGANO
CASA EDITRICE DEL « CŒNOBIUM »

1911

UNA PAROLA DI PREFAZIONE

L'autore di queste pagine è uno dei più insigni cultori della Filosofia della Religione, amico intimo del Tyrrell, e con lui rappresentante della tendenza ricostruttiva e sintetica del Cattolicismo liberale.

*Il barone Federico von Hügel oriundo austriaco, ma di nascita fiorentino e, per via materna, di sangue scozzese, è autore di un apprezzatissimo studio sull'*Elemento Mistico nella Religione, *e gode in Inghilterra e in Germania di grandissima stima e reverenza tra i più insigni cultori della filosofia, della storia e della scienza delle religioni; ed è certo una tra le più ammirevoli personalità moderne per l'armonia in cui è riuscito a comporre e ad ordinare in sè medesimo lo spirito critico più libero e lo spirito più profondamente mistico, il rispetto alla tradizione e l'amore al progresso, divenendo così l'incarnazione viva del suo pensiero. Egli ha superata in sè la crisi più profonda ed angosciosa della coscienza religiosa e filosofica moderna; e precisamente perchè si trova egualmente lontano dagli immobilisti della tradizione e dell'autoritarismo ad oltranza, e dagli iconoclasti ebbri di indiscriminato spirito di distruzione, ha diritto ad essere ascoltato come chi vive ad un livello ove il contrasto è già risolto in concordia ed è, col suo esempio, un fatto eloquente e profetico.*

Il Sabatier ne parlò, in uno dei suoi scritti, come d'un San Paolo moderno; noi oseremmo quasi dire che nessun'altra personalità moderna è tanto vicina nella sua grande umiltà e nella sua anche più grande e profonda magnanimità a parteci-

pare della pontificale autorità e saggezza che Roberto Browning idealizzò personificata nel Papa del suo grande poema: Il libro e l'anello, *uno dei poemi più cari al nostro autore. È come ad un'Enciclica di un tal papa ideale, è come ad una parola fluente da una tal'altitudine che noi osiamo invitare l'attenzione del pubblico italiano. Lo stile del von Hügel è concentrato e grave e dei più ardui ad essere adeguatamente resi in altra lingua dalla inglese o dalla tedesca. Ma a chi l'affronti con simpatia e profonda devozione al vero non manca di irresistibile energia conquistatrice e di incomparabile robustezza. La sua, se è oscurità, è l'oscurità della stessa organica solidarietà del reale: è l'oscurità degli sfondi necessari alle più fulgide chiarezze.*

Religione ed Illusione *è una serrata e concisissima refutazione dell'idealismo puramente immanentistico e subbiettivistico dell'ala estrema dei modernisti, ed una potente dimostrazione del come la accettazione di una posizione ontologica e trascendente non solo è il solo punto di vista che possa resistere a un tempo allo scetticismo e all'indifferentismo; ma ancora è un punto di vista capace di rendere giustizia a tutti i dati della esperienza e di utilizzare ricostruttivamente la scienza delle religioni e i suoi risultati.*

Lugano, 31 marzo 1911.

IL TRADUTTORE.

RELIGIONE ED ILLUSIONE

I. — Quattro conclusioni fondamentali dello studio storico della Religione: sua universalità, sua importanza pratica, sua autonomia, sua ontologia.
II. — Difficoltà suscitate da queste conclusioni. Tre gruppi di difficoltà sollevate dall'ontologismo inerente all'esperienza religiosa.
III. — La filosofia della religione di Lodovico Feuarbach, sue premesse idealistiche, sua inadeguatezza a render conto dell'esperienza religiosa. — Il senso dell'Infinito. — L'Antropomorfismo.
IV. — Tentativo di risposta alle tre categorie di obbiezioni surricordate. — Criteri di validità dell'esperienza religiosa: questa non è più nè meno veridica delle altre forme di esperienza. — Il posto dell'esperienza religiosa nell'esperienza in generale, e caratteristiche de' suoi oggetti. — La creazione. — La Personalità di Dio. — La conoscenza di Dio. — La Rivelazione. — Il Miracolo. — Ontologia e intolleranza nella Storia della Chiesa. — Ontologia e tolleranza nella medesima. — L'ontologia non implica ed anzi esclude l'intolleranza, e l'intolleranza non è la sola alternativa allo scetticismo.

Se abbiamo qualche conoscenza della fede religiosa dell'uomo, delle sue possibilità, delle sue realtà e della sua profondità, e se assai ci sta a cuore che l'uomo trovi o faccia posto a questa fede entro il resto di questa sua vita vissuta a tanti diversi livelli e tanto multilaterale, noi non possiamo a meno di provare un senso di severa tensione e di solenne apprensione nel contemplare l'attuale momento storico.

Poichè se soltanto volgiamo sufficientemente all'indietro od all'innanzi o d'intorno a noi lo sguardo a cogliere l'attuale momento della nostra vita e del nostro pensiero, noi non possiamo a meno d'essere colpiti da una contraddizione, apparente o reale, che corre o par correre attraverso alle più profonde

tra le cose, che tuttavia sempre ci accompagnano e che nondimeno sono in processo di nuova od ulteriore articolazione, di aggruppamento nuovo o di nuovo equilibrio.

Cerchiamo anzitutto di descrivere questa contraddizione in modo generico nel suo aspetto affermativo e nel suo aspetto negativo, e procediamo poi a dare un grossolano abbozzo delle difficoltà da essa suscitate, aggredendo il problema nella sua più centrale posizione. A questo seguirà — al fine d'ottenere una più intima visione del problema nella sua forma più profonda ed acuta e di garantire alla sua soluzione scettica piena ed adeguata espressione — lo studio accurato delle idee fondamentali di chi fu probabilmente il meglio armato, il più abile e il più coerente tra gli scettici. Potremo allora finalmente, così fortificati nella nostra conoscenza, ritornare alla nostra descrizione generica ed alle nostre questioni e tentar qualche finale risposta a tutta intera questa materia così delicata, così difficile e così importante.

I.

Se vogliam darci la pena di uno sguardo retrospettivo alla storia dell'umanità, noi possiamo oggi far ciò in conformità con un metodo critico di gran lunga perfezionato nella sua delicatezza e con una potenza di simpatie rievocatrici profondamente raffinata. Studiosi, dotati di questi doni e di queste attitudini acquisite, quotidianamente accrescono e migliorano le nostre raccolte dei documenti letterari, dei riti e dei costumi, delle tradizioni orali e delle leggende, dei concomitanti psichici e delle condizioni e degli effetti etici e sociali delle varie religioni della umanità. Orbene, questo studio che ogni dì più si diffonde e si fa più dettagliato e vien sottoposto a sempre nuovi cimenti, in quanto si occupa semplicemente della paziente raccolta e della articolazione, perseguita con intelletto d'amore, dei dati di fatto, trova dovunque le quattro cose seguenti.

Esso trova anzitutto, dovunque, in varii gradi e modi, ed in varie combinazioni con altri elementi dell'umana esperienza, la Religione — la ricerca di essa o il senso della sua mancanza, o traccie di mancato sviluppo dell'anima dovute alla esclusione o all'assenza di questa o quella o di qualsiasi definita religione. Purchè almeno la s'intenda in questo largo significato del termine, la Religione appare tra gli uomini altrettanto universale come il senso etico, l'istinto politico, la percezione este-

tica o l'impulso filosofico — tutte doti certamente caratteristiche dell'uomo in generale e certamente tutte solo debolmente sviluppate in questo o quell'individuo o perfino in questa o quella razza, in questo o quel periodo.

E di nuovo questo studio mostra dovunque, sebbene anche qui pure in gradi e guise assai diverse, l'influenza, anzi l'importanza realmente centrale per quanto spesso indiretta, or buona or cattiva o buona e cattiva ad un tempo, di ogni religione, sia buona, sia cattiva, sia mista.

Questo studio mette pure in chiaro, anzi, che come l'Etica, la Politica, l'Arte, la Scienza, la Filosofia, così anche la Religione, a bella prima si manifesta in una varietà assolutamente sbalorditiva di forme simultanee e di stadi successivi; e che nella più parte dei casi, la Religione — cosa che del resto vale anche, *mutatis mutandis*, per tutti questi altri centri di vita ed esperienza umana — rimane, pur oggi, rappresentata da rozzi inizii embrionali o da ostinati arresti di sviluppo, o da convinzioni che, per quanto parzialmente più avanzate, mostrano nondimeno una considerevole miscela di primitivi stadi di culto o di credenza. Eppure questo studio trova che la Religione, in proporzione alla più piena coscienza del suo carattere specifico da essa raggiunto, conserva, è vero, le sue relazioni con la Scienza, la Filosofia, l'Arte e la Morale, ma tuttavia — pur accrescendo ed affinando queste sue relazioni — si differenzia in sempre crescente misura da queste altre forme e sfere di vita e di esperienza.

E finalmente questo studio pone fuor di dubbio, che il carattere specifico di ogni religione si è questo che, laddove l'Etica e la Politica proclamano *ciò che dev'essere* e cercano di produrre certi atti e certe disposizioni umane ed organizzare la società umana in certe guise; e laddove la Scienza e la Filosofia tentano, rispettivamente, di scoprire le leggi, che governano i fenomeni naturali, e di porre a nudo o divinare l'unità o l'armonia della vita e del mondo presi come un tutto; e laddove l'Arte sforzasi di crear per noi forme di bellezza incorporanti gli ideali che essa trova dovunque indicati e nondimeno in nessun luogo pienamente realizzati nell'attuale visibile realtà che ne attornia; invece la Religione afferma una o più *realtà* diverse o più grandi dell'uomo, esistenti prima di ogni affermazione di esse da parte del soggetto ed indipendentemente da questa; realtà che occasionano e, per quanto inadeguatamente, cercano esprimersi in questa affermazione.

Le norme e le stesse realizzazioni della rettitudine morale; e le forme di organizzazione sociale, anche le più profonde e

vaste; e le scoperte ed utilizzazioni delle energie cosmiche per quanto meravigliose, e le leggi e gli ideali dello spirito, tutte queste cose ed ognuna di esse, tosto che ed in quanto son prese a sè ed a parte da ogni causa ultra-umana o da qualche centro o fine trascendente, non sono mai state considerate dallo spirito religioso come lo specifico oggetto della Religione. All'opposto, la Religione, come tale, ha sempre a che fare non con meri pensieri dell'uomo, ma con realtà diverse dall'uomo e più grandi dell'uomo; non con la creazione di ciò che dev'essere, ma col timore, la propiziazione, l'amore, l'adorazione di ciò che è.

Queste quattro cose — l'universalità pratica, l'importanza, l'autonomia e la ontologia di ogni religione — stanno adunque, in oggi, a noi dinnanzi in una raccolta mirabilmente ampia di solide prove, che ci vengono da età innumerevoli e da innumerevoli razze e fasi di sviluppo dell'umanità.

E nondimeno l'opposta e scettica interpretazione di questo medesimo cumulo di documenti è tutt'altro che rara ad incontrarsi e, almeno pel momento, par trovare crescente favore anche presso studiosi seriissimi e coltissimi. Ed invero, in riguardo alle quattro conclusioni generali or ora formulate, vi sono alcune obbiezioni apparentemente fatali alla ammissione della loro validità. E queste obbiezioni appaiono formidabili in ragion diretta dell'importanza di dette conclusioni.

Poichè, in riguardo alla universalità della Religione, specialmente se intesa come l'affermazione, almeno implicita, di una realtà *extra* ed *ultra*-umana, noi dobbiamo tener conto d'alcuni fatti innegabili. Intere razze, ad es., i Cinesi e i Mongoli, sembrano più o meno prive di una tal religione. Una antichissima e tra le più diffuse e tuttavia potentemente influenti intuizioni e ispirazioni della vita, e che certamente si considera come religiosa, il Buddismo, par, è vero, sistematicamente rifuggire da ogni cosa, che sia da meno dell'anima umana, ma par che faccia così unicamente al fine che quest' anima possa concentrarsi e raccogliere in sè tutte le sue forze intrinseche, senza credenza o pensiero, che riguardi alcuna realtà od energia diversa da queste e di esse maggiore, come possibilmente esistente ed operante dentro di sè od altrove. Una forte e persistente filosofia, il Panteismo, proclama come sua dottrina centrale l'identità del mondo, dell'uomo e di Dio; e questo panteismo riscontrabile in varii gradi e modi in razze d'ogni tempo e paese, può gloriarsi di almeno un interprete di prim'ordine, la grande anima di Spinoza. E la negazione di ogni ontologica validità alle affermazioni della coscienza religiosa può vantare per sè un insigne

matematico del calibro di Laplace; un filosofo moralmente fervido e sociologicamente ricostruttore come Comte, un umanista di rara penetrazione estetica quale si rivelò Walter Pater, e tale un maestro di critica storica quale fu Teodoro Mommsen.

Ma se limitiamo la nostra attenzione agli aderenti a una qualche intuizione della vita specificamente religiosa, è l'*importanza*, l'effetto di questa loro credenza specifica per le loro vite e su di esse e per il mondo e su di esso, ben apprezzabile? È davvero facile il cogliere la differenza in profondità, ampiezza e fecondità di energia spirituale tra Newton, devoto teista, e Laplace, freddamente ateo? V'è egli una differenza, visibile nei suoi effetti, tra Tokio buddista, Benares hindu, Mecca mussulmana e Londra e Roma cristiane?

Circa all'*autonomia* della religione, non è dessa un mito? Non è ogni attività, anche superficiale dell'uomo, inestricabilmente connessa con ogni altra; e non è l'uomo tutto quanto perfettamente alla mercè della sua eredità etnica e familiare, della sua educazione e del suo ambiente? E non è egli forse possibile di mostrare che, in particolar modo la religione dipende dalle doti intellettuali e morali, dall'educazione generale, anzi da tutte le condizioni politico-economiche e perfino psicofisiche, nonchè dalla posizione geografica de' suoi vari aderenti? E se ciò è vero in grandissima misura, perchè non dovrebbe poter essere vero del tutto?

Ma le obbiezioni che appaiono specialmente gravi ed anzi decisive sono quelle che riguardano l'affermazione ontologica, che vedemmo pervadere ogni esperienza specificamente religiosa. E poichè la stessa universalità, l'importanza e l'autonomia della religione posson già facilmente esser dimostrate difficili da provare, o almeno capaci di suscitar particolari difficoltà, nella misura in cui insistiamo sull'esistenza di affermazioni ontologiche come carattere specifico della religione; e poichè, secondo il nostro concetto, questa affermazione ontologica costituisce il cuore stesso della religione, noi possiamo semplificare e tuttavia approfondire il nostro compito, col concentrare la nostra attenzione, pel resto di questo studio, sulle caratteristiche ontologiche di ogni religione.

II.

Le difficoltà sollevate dalle asserzioni ontologiche della coscienza religiosa possono convenientemente, sebbene in modo affatto grossolano, essere raggruppate a seconda che riguardino

le peculiarità negli oggetti così presentati allo spirito umano in esperienza e da esso appresi, le limitazioni reali o apparenti delle menti umane soggetti di esperienza, ed i mali che sembrano necessariamente conseguire da ogni credenza ontologica di tal genere. A questo modo il primo gruppo trae il suo materiale specialmente dalla storia della religione, dall'esame di varietà di religione ancor vive e dall'analisi che lo studioso fa della sua propria esperienza religiosa. Il secondo gruppo dipende dalla filosofia analitica e specialmente dalla epistemologia. Il terzo, di nuovo, richiede che si ricorra alla storia e suppone una vasta conoscenza e delicata penetrazione del modo d'operare della religione, come può esser colto sul vivo intorno a noi e nel nostro medesimo spirito.

Il primo gruppo, adunque, si occupa degli oggetti presentati allo spirito umano e delle apprensioni che questo ne ha. E queste sembrano infliggere una acuta e sempre più decisiva negazione e repulsa a qualsiasi pretesa ontologica. Poichè noi possiamo assai facilmente confrontar l'una con l'altra queste esperienze, e ciò ne mette di fronte ad infinite variazioni e perfino a gravi contraddizioni. Ovvero possiamo apprezzarle alla luce di criteri etici o spirituali, che ora noi sicuramente sentiamo essere i loro più certi e preziosi imperativi, ed allora troviamo che per lo più sono visibilmente manchevoli e che spesso sono flagranti violazioni di tali comandi. E finalmente noi possiamo confrontar queste esperienze, nella loro più piena e più armoniosa esplicitazione e nella loro più completa armonia con lo spirito etico, con talune conclusioni che paion ben fondate, o con taluni postulati delle Scienze della Natura o della Filosofia dello Spirito; e ci troveremo allora imbarazzati sul come non contraddire quelle esperienze o non negare quest'altre verità.

Così, se prendiamo assieme in esame la questione delle varietà e contraddizioni e la questione delle violazioni di verità e di imperativi morali e spirituali, se ci limitiamo esclusivamente alle Scritture ebraiche e cristiane e se accordiamo a queste variazioni e violazioni il vantaggio iniziale di considerarle in ordine di tempo e aggruppate a seconda delle tribù o del popolo in cui esse si danno, c'imbattiamo in fatti ben noti come i seguenti. Abbiamo Santi e Duci del popolo di Dio poligami e divorziati, come Abramo e Giacobbe; mentitori benedetti da Dio come Giacobbe e Giaele; preghiere intensamente vendicative da parte di amici di Dio, come molti Salmi e vari passi della Rivelazione di San Giovanni; lo sterminio, per espresso comando divino, di intere tribù, quali gli abitanti primitivi di Canaan; il

concetto che Dio a un tempo tenta al male ed attrae al Bene, concetto solo dopo vari secoli sostituito dall'altro che Dio attrae solo al Bene e soltanto permette che Satana tenti l'anima al male; e la nota insistente della vita terrestre considerata come la sola in cui è concessa pienezza di coscienza e deliberata obbedienza al volere divino, in contraddistinzione con *Sheol,* la tomba e l'oltretomba, dove l'anima protrae un'esistenza rattrappita e contratta; nota insistente che dura, praticamente ininterrotta da contrarie enunciazioni, fino alla Cattività.

Perfino se ci limitiamo al solo Nuovo Testamento, noi abbiamo, dapprima la viva attesa del prossimo ritorno del Cristo e della finale consumazione del mondo, e poi, gradualmente, il differimento e da ultimo l'indefinito rimando di questi cosmici eventi; e ancora: certi passi scritti concepiscono l' umanità come destinata a un regno felice, dapprima o da ultimo, qui su questa nostra terra, per quanto ringiovanita, mentre altri passi o scritti collocano l'oltretomba all'infuori o al disopra di questa terra.

E circa le apparenti contraddizioni tra queste esperienze e certi fatti ben accertati d'altro ordine, vi sono quattro esperienze o concezioni che sembrano affatto essenziali al Teismo ed anzi ad ogni religione: le due esperienze della Rivelazione e del Miracolo, che sembrano far a pugni con verità ben certe riguardanti i limiti dell'umano sapere e il determinismo delle leggi naturali; e le due concezioni della Creazione e della Personalità di Dio; delle quali la prima par contraddire le scienze della Natura anche in quel *minimum* di evoluzionismo, che può ritenersi come ragionevolmente assodato; e la seconda sembra contraddire la Psicologia e la Filosofia nella loro chiaramente ben fondata asserzione, che la personalità implica sempre qualche limitazione, se non anco un organismo fisico.

Il secondo gruppo, che tratta dello spirito, soggetto di esperienza, solleva due principali difficoltà. Come mai, si chiede, può lo spirito sperimentare con certezza alcuna cosa all'infuori di sè stesso, delle sue categorie e de' suoi modi? Ed ancor più: come può lo spirito umano, essenzialmente finito e contingente, anche se capace d'una certa conoscenza di cose o di spiriti da esso diversi, avere esperienza dell'Infinito e dell'Assoluto, pur dato che questo possa essere ragionevolmente pensato come Mente e come Spirito? Si noti, che specialmente queste due difficoltà sono sollevate da qualsiasi e da ogni affermazione ontologica.

Ed il terzo gruppo, che tratta degli effetti, cioè dei terribili

mali scaturienti dall'ammissione di qualsiasi modo o grado di religione ontologica, può prendersi come comprensivo di due principali ordini di fatti. In quanto al primo non è stato precisamente a cagione della credenza nella realtà ontologica dell'Infinito, dell'Assoluto, ecc., che la Religione ha messe da parte e neglette altre attività certamente nobili e necessarie — la Scienza e la Filosofia, l'Arte e la Politica, perfino la Società e la Famiglia, perfino la stessa elementare moralità?

E di nuovo, non fu precisamente tale credenza che, quando la sua attenzione si volse a queste altre sfere di vita, tentò di dominarle e di plasmarle e infrangerle per mezzo delle categorie religiose e ridurle nei quadri di queste; e perfino di dominarle e plasmarle e infrangerle in conformità di sistemi di filosofia o di teologia logicamente dedotti da queste esperienze e di costringerle nei quadri di questi sistemi medesimi?

Circa all'aborrimento ed alla trascuranza di attività diverse dalla religiosa ce ne offrono esempio gli Ebrei col loro ostracismo contro la statuaria; e il sultano maomettano Omar con la distruzione della grande biblioteca classica di Alessandria; e il grande esodo cristiano del quarto secolo nei deserti egizii.

E circa alla egemonia, non fu precisamente a cagione di credenze ontologiche, indubbiamente in questi casi connesse con terribilmente crude e corrotte fantasticherie del cuore umano, che divenne possibile per genitori greci l'offrir le loro figlie a una vita di sacra prostituzione nei templi di Afrodite; e per genitori semitici il far passare i loro figli attraverso il fuoco in olocausto al dio Moloch? In forme già più alte, ma nondimeno penosamente feroci, non si fu a cagione della credenza che Dio stesso ordinava tali atti, che divenne possibile per gli Ebrei lo sterminio senza mercè delle tribù canaanitiche? E di nuovo, in applicazioni e in guise meno indiscriminate, non furono tali affermazioni e credenze trascendenti che resero possibile, ed anzi terribilmente attuale, l'Inquisizione spagnuola, in precisamente ciò che aveva di apparentemente irresistibile? Insomma, in ogni e qualsiasi tentativo a diretta regolamentazione o ad arresto di ricerca scientifica o speculativa da parte della Teologia, sia questa Mussulmana, o Calvinista, o Luterana, o Cattolica, non furono la pretesa ontologia e l'accettazione di questa pretesa della Religione, che resero tale azione possibile?

Anzi, non conduce l'accettazione di pretese di tal genere *necessariamente* a tali risultati? E non è contro di essi e contro i loro effetti, a lungo andare, disastrosamente reagenti a scapito della Religione medesima, unica sicura salvaguardia la risoluta eliminazione di ogni simile accettazione?

E si noti che gli effetti da noi fin qui descritti, non soltanto spiegano appieno l'evidente paura, anzi spesso la collera e l'odio di molti contro le mere parole « *trascendenza* » ed « *ontologia* »; ma ancora costituiscono una seria obbiezione alla ragionevolezza e alla continuata possibilità di qualsiasi credenza ontologica. Poichè, quale può essere il valore di tali affermazioni ontologiche, se piombiamo in difficoltà e in inciampi d'ogni sorta, tosto che seriamente cominciamo a metterle in pratica, o a dedurre da esse, o ad indovinare per mezzo loro, o cimentare in loro confronto qualsiasi metodo o dato di scienza? Possono essere verità centralmente profonde, affermazioni che devono essere cautamente tenute fuor di portata d'ogni possibile prova della loro verità, e che, se sottoposte con precisione a questo cimento, si trova che limitano e viziano la nostra scienza, o richiedono esse medesime d'essere limitate in guisa religiosamente rovinosa?

III (1).

È chiaramente impossibile, in un breve saggio, ed anzi è probabilmente al di sopra delle forze d'ogni uomo, l'entrare appieno in tutti gli aspetti e i problemi di questo grande argo-

(1) Il lettore è invitato a considerare con speciale attenzione il significato preciso in cui, nelle pagine seguenti, ricorrono le espressioni *Religione Generale* e *Religione Caratteristica*, come implicanti a un tempo contrasto e complementarità. Io le prendo dal Prof. Eucken e le uso in massima nel senso e nell'estensione in cui le ha potentemente definite e descritte nella sua opera *Wahrheitsgehalt der Religion*.

Religione Generale è ogni sete e ricerca, istinto, sentimento, convinzione di qualcosa di Trascendente, Infinito, Assoluto, entro ed al di là di ogni realtà da noi percepita e di ogni legge e necessità delle nostre menti e nature. Il *demone* di Socrate, l'*ignorante* culto di Dio da parte degli Ateniesi, cui S. Paolo si richiama, i sentimenti di venerazione e di rapimento alla vista del cielo stellato a nella contemplazione della voce della coscienza, da parte di Kant, sono esempi di *Religione Generale*.

Religione Caratteristica è ogni istinto, sentimento, convinzione od atto rivolto a una Realtà sovrumana, definitamente concepita come tale ed avvicinata con preghiere e riti più o meno speciali, ereditati o trasmessi da una o più personalità storiche in ispecial modo religiose. Gli adoratori nei templi Greci e Romani, ed anche nei templi indù, nella misura in cui sono andati oltre lo stadio della identificazione di sè stessi con l'oggetto del loro culto; il Maomettano inginocchiato sul suo tappeto di preghiera, l'Ebreo che svolge

mento. Ma prima che io arrischi qualche risposta generica alle obbiezioni sopra sviluppate, desidero affrontar la questione non a seconda di qualsiasi formulazione mia propria, ma in quella combinazione di considerevole penetrazione psicologica, di rara conoscenza di vaste aree della coscienza religiosa, e di tumultuosi impulsi e di scettici assunti e di passione, offertaci da Ludwig Feuerbach in quello, che è di gran lunga il suo capolavoro: *Das Wesen des Christenthums*. Il libro apparve per la prima volta nel 1841; il testo da me citato è quello dell'edizione del 1849 diligentemente ristampato dal Quenzel nel 1904, nella *Universal Bibliothek* del Reclam.

È ben vero che Feuerbach è considerevolmente dominato da punti di vista hegeliani, che hanno da lungo tempo cessato di essere accettati dalla maggioranza dei filosofi o per fin da lettori di media cultura generale. Ed è anche vero che la spietatezza medesima della sua logica lo rende talora ingiusto verso lo stesso suo punto di vista generale, e quindi più facilmente confutabile, che non altre menti più incoerentemente trascinate da varie categorie e correnti di pensiero non mai completamente sviluppate od interamente accettate.

Certamente del pari, dacchè Fuerbach ha scritto, molto e di gran valore s'è fatto nel senso di raccogliere, analizzare e pensare speculativamente e criticamente i dati dell'esperienza religiosa e le loro implicite affermazioni; e poi ch'egli è morto, completo materialista, da pochi o da nessuno seguito ne' suoi ultimi sviluppi di pensiero, parrebbe assai più interessante, per-

---

i rotoli della Legge, il Cristiano innanzi al suo Crocifisso o alla Cena Eucaristica, sono tutti esempî di *Religione Caratteristica.*

La distinzione vagamente richiama — ma non le è identica — quella antica tra Religione *Naturale* e *Rivelata.* Ma, più o meno in contrasto con questa distinzione, essa tiene sempre presente che, di fatto, in nessun luogo l'uomo è in uno stato di mera *pura* natura, ma è dovunque più o meno sostenuto e stimolato dalla Grazia ossia dallo Spirito di Dio; in nessun luogo, nella realtà storica, noi troviamo quell'astrazione dei vecchi libri di testo di una religione basata sulla *pura* ragione dell'uomo estendentesi fin dove questa arriva e non più in là. Essa trova sempre solo due cose: la sete ed affermazione, più o meno oscura, (da parte della totalità della natura umana) della Religion generale, e la soddisfazione più o meno chiara e completa di questa sete provveduta dalle rivelazioni, dai culti e dai credi della Religione caratteristica come tale; ed attribuisce entrambe questa domanda e questa offerta a doni ed influenze, in varia guisa e vario grado potenti, e pure emananti dall'iniziativa dello Spirito di Dio, e alla cooperazione e al responso, in vario grado leali ed afficaci, delle anime umane.

chè più immediatamente intelligibile, il prendere in esame non un libro di sessant'anni or sono, che è una assai specializzata propugnazione di una assai specifica psicologia e filosofia, ma qualche produzione dell'ora attuale, come il denso ed elegante *Orpheus* di Salomon Reinach o l'estesissima ed eruditissima opera di J. G. Frazer: *The Golden Bough* od ancora certe recenti espressioni di puro ed aggressivo immanentismo offerteci da due o tre giovani preti italiani. Ma le posizioni prese da Feuerbach, anche dove hanno cessato di essere assiomatiche per filosofi di professione, sono ancora in forme secondarie e quasi a metà inconsapute, certissimamente all'opera in tante produzioni della così detta *Nuova Teologia*. Il filone di violenza dottrinaria, che indubbiamente pervade tutto il libro, non toglie che questo resti, pur oggi, il più diligente e perfetto rendiconto dei contributi certi o almeno comprensibili, dell'uomo alla religione, dell'eco del cuore e dello spirito umano in risposta alla religione; e certamente, io credo, non v'è più stata, da allora in poi, una mente d'egual calibro, che abbia cercato di mostrare, con una forza di convinzione altrettanto inflessibile, il carattere completamente illusorio e l'indefettibile fecondità di male d'ogni religione. Ed ancora, discorrendo criticamente dell'opera d'un morto, noi siamo liberi da considerazioni personali e da complicazioni soggettive, così pronte a destarsi in controversie anche amichevoli tra autori viventi. E finalmente, col prendere in considerazione non l'ultima ed assai più nuda e cruda pubblicazione di questo estinto, ma quella che rappresenta l'apice della pienezza e maturità del suo spirito, noi indichiamo col nostro restringerci, di nostro arbitrio, nella sfera degli scritti dell'autore da noi scelto, che il nostro scopo non è un pieno studio di Feuerbach, o, d'altra parte, il mero studio della sua *Essenza del Cristianesimo*, ma l'analisi accurata delle tesi principali di quest'ultimo libro, utilizzata come vivo rinforzo e preciso aiuto pel fine, se non della soluzione, almeno della formulazione del grande problema che ci sta ora di fronte.

Ora, *L'Essenza del Cristianesimo* di Feuerbach consiste di ventotto capitoli, di cui i primi due (pp. 53-93) costituiscono l'Introduzione; i diciassette seguenti formano la Prima Parte (pp. 94-282) e gli ultimi nove la Seconda Parte (pp. 283-399). I due capitoli introduttivi trattano rispettivamente della *Natura essenziale dell'Uomo* e della *Natura essenziale della Religione*. E questi due capitoli stabiliscono, a gran soddisfazione dell'autore, che l'uomo non può avere e non ha mai per oggetto di esperienza, che sè stesso — i suoi desideri ed ideali nobili e disinteres-

sati per mezzo ed entro i limiti della sua partecipazione negli istinti universalmente umani; ed i suoi desideri ignobili ed egoistici, per mezzo de' suoi istinti individualmente umani; che la religione, in particolare, non è che la proiezione delle speranze, delle paure e delle fantasie dell'uomo e il conflitto di queste tra di loro, secondo che procedano dall'umanità sua nel suo aspetto universalistico o dalla medesima nel suo aspetto particolaristico; ma che qui, in un modo e in un grado speciale, l'uomo, istintivamente e presso che incurabilmente, riprende per sè queste mere proiezioni or della sua vita universale ed ora della particolare, come se fossero i più certi tra gli oggetti e la base e la norma d'ogni sua certezza. Indi la Prima Parte procede a descrivere in dettaglio la « *Vera* ossia *l'antropologica* essenza della Religione ». Noi abbiamo Dio come essenza od essere (e prodotto) della mente umana: Dio come l'essere e la legge morale dell'uomo; il mistero della Incarnazione, ossia Dio come essere (e prodotto) del cuore umano; e così via circa la Resurrezione, la Personalità di Dio, l'immortalità personale dell'uomo ed altre dottrine intermediarie. La Seconda Parte descrive poi in dettaglio « la *Falsa* ossia la *teologica* essenza della religione » e comincia (capit. 20) con una ricapitolazione del *punto di vista essenziale della religione* e procede quindi a sviluppare le contraddizioni scoperte dall'Autore nelle dottrine teologiche e che vorrebbero essere ontologiche, circa l'esistenza di Dio, la Rivelazione di Dio, e via via fino ai Sacramenti, il tutto terminando col capitolo 27: *La contraddizione tra la Fede e l'Amore* e il capitolo 28: *Conclusione e applicazioni.* Sarà sufficiente pel nostro fine restringere le nostre citazioni ai due capitoli d'introduzione all'intera opera.

I. — Dal primo capitolo sulla *Natura essenziale dell'uomo* togliamo i seguenti passi:

« La coscienza, in istrettissimo senso, è presente solo in un essere a cui la sua specie, la sua natura essenziale, è oggetto del suo pensiero. Il bruto è, in vero, conscio di sè come individuo, e quindi ha il sentimento di sè stesso come centro comune di sensazioni successive, ma non di sè stesso come *specie* ». « La scienza è cognizione di *specie;* nella vita pratica noi abbiamo a che fare con individui; nella scienza con specie. Ma soltanto un essere capace di contemplare sè stesso, la sua natura essenziale, la sua specie, come oggetto del suo pensiero, può avere per oggetto del suo pensiero la natura essenziale d'altre cose e d'altri esseri. Onde il bruto non ha che una vita, l'uomo ne ha due; nel bruto la vita interna è fusa con l'esterna; nel-

l'uomo la vita interna e l'esterna sono distinte. La vita interna dell'uomo è quella, che si riferisce alla sua specie, alla sua natura universale, in contraddistinzione con la sua natura particolare. L'uomo pensa, ossia, l'uomo conversa con sè stesso». «La natura essenziale dell'uomo, in contraddistinzione con la sua natura animale, non è solo il *fondamento*, ma ancora l'*oggetto* della religione. Ma la religione è coscienza dell'Infinito, e pertanto essa non può essere che la coscienza che l'uomo ha della sua natura, come non finita e limitata, ma infinita... La coscienza dell'Infinito non è altro che la coscienza dell'infinità della coscienza» (pp. 53-55). «L'uomo non è nulla senza un oggetto; ma l'oggetto a cui un soggetto essenzialmente e necessariamente si riferisce non è altro che la natura oggettiva di questo stesso soggetto» (pp. 57). «L'assoluto, il Dio dell'uomo è la natura essenziale dell'uomo medesimo... Poichè volere, sentire, pensare sono perfezioni, essenze, realtà, è impossibile, che l'intelletto, il sentimento e la volontà possano sentire o percepire sè stesse come potenze limitate e finite cioè senza valore, come il nulla. Poichè finitezza e nulla sono cose identiche». (pp. 58).

Ora io vorrei sopratutto notar questo. Feuerbach ci dà qui la sua descrizione, o piuttosto la sua assai precisa definizione di ciò che attualmente avviene nella coscienza umana e specificamente la costituisce. E questa particolare interpretazione è stata raggiunta da alcuni pochi uomini decine di migliaia d'anni dacchè milioni di uomini hanno posseduta e sperimentata quella coscienza specificamente umana; ed ora che questa particolare interpretazione è venuta ed è così offerta a tutti i coscienti mortali, e specialmente a coloro che particolarmente riflettono su questa coscienza, è riconosciuta certamente solo da pochi e probabilmente solo di passaggio anche da questi pochi, come una descrizione vera e completa di ciò che avviene in noi tutti. Questi fatti innegabili non provano, naturalmente, che la descrizione di Feuerbach sia falsa, ma essi provano che non è vera di evidenza immediata; ciò che potrebbe facilmente sfuggire, dato il tono assoluto in cui la sua verità è assunta, in tutta l'opera, come al di sopra di ogni discussione.

Indubbiamente Feuerbach ha qui la penetrazione e il coraggio per semplicemente tirar le conseguenze di certi assunti e di certe tendenze che pervadono, in varii gradi e modi, tanta filosofia specificamente moderna. E nondimeno può darsi che si trovi, che il suo principale servigio ciò facendo, sia stato di renderci consapevoli assai più che non avremmo potuto altrimenti

divenire, del fatto che, se l'antica filosofia aveva gravi difetti e limitazioni, che inevitabilmente condussero al nuovo orientamento del pensiero umano, questo nuovo orientamento è tuttavia ampiamente guastato dalle debolezze e dalle unilateralità di ogni reazione; e che sarà bene, nè semplicemente tentare un completo ritorno all'antica filosofia, nè ciecamente seguire la nuova, ma accuratamente risottoporre a cimento il gran problema epistemologico nella luce di tali fatti della vita e dell'esperienza umana, quali ogni filosofia degna del nome, non può nè ignorare nè violentemente sopprimere, ma deve accettare, dilucidare ed armonizzare più che può.

Ecco adunque Feuerbach, proveniente dal suo forte hegelianismo e scrivente per una generazione imbevuta tuttavia di Hegel, assumere senz'altro e perfino collericamente accentuare, senza tentativo di prova alcuno in tutta l'opera, che l'uomo essenzialmente non consiste che di *mente*, che la mente umana non può conoscere che sè stessa e non può essere penetrata che da sè stessa; che essa si sviluppa ed arriva a vera conoscenza non mai per opera di realtà diverse dell'umana, che essa così viene a cogliere, ma solo per opera della *specie*, della razza, dell'*umanità*, che così, anche presa in contraddistinzione all'elemento egoistico e particolaristico dei singoli individui, è pur sempre l' unico oggetto, che essa coglie. V'è così, dal principio fino all'ultimo, nell'esperienza umana un solo oggetto, il soggetto medesimo illusoriamente scambiato per qualcosa di diverso da esso; e la vera filosofia consiste nello smascherare questa inevitabile e persistente illusione.

E nondimeno la realtà della vita in ogni sua forma e il successo che la corona ne' vari suoi rami, e le varie scienze coi loro diversi risultati e il cumulo ora veramente immenso di documenti storici son qui innanzi a noi ad ammonirci, che questa non può essere la verità piena ed intera. Essi ci dicono nella loro qualità di fatti elementari, di dati, dai quali la filosofia deve partire ed ai quali un diritto d'appello dev'essere sempre volentieri riconosciuto, che l'uomo non è semplicemente intelletto, ma ancora sensibilità, immaginazione, sentimento, volontà; che l'intelletto medesimo non è semplicemente discorsivo ed astrattivo, ma anche intuitivo; che la personalità umana veramente completa e perfetta contiene tutte queste forze e le armonizza in una compenetrazione reciproca generalmente difficile e sempre più ricca; che questi vari costituenti della personalità umana si sviluppano in chi li possiede e per opera sua e sono da lui lentamente incorporati nella sua propria umanità soltanto

in occasione e per opera del contatto con altre menti, altre cose, altri esseri viventi, e della loro azione su di lui; e che qualunque sia la misura in cui egli è da più di essi od essi da più di lui, egli sempre guadagna qualche real conoscenza di loro, mentre simultaneamente, a cagione delle sue relazioni con essi, egli acquista pure qualche real conoscenza di sè stesso.

Ond'è che nè l'intelligenza regna da sola nell'umana personalità, nè questa intelligenza meramente astrae da sè stessa e poscia ipostatizza queste sue astrazioni, nè l'intera personalità sta sola in un mondo vuoto o semplicemente ignoto od inconoscibile. Bensì è vero, che l'intelligenza si trova in contatto intimissimo con altre energie e con altri impulsi entro al soggetto umano; che questo soggetto umano, preso nella sua interezza, è sempre, in prima istanza, relativo non a una astrazione o di sè o di qualcos'altro, ma a concrete realtà da esso distinte sebbene non interamente da lui dissimili; ed è l'azione di tutto questo mondo oggettivo sul soggetto umano ed il responso sensitivo, immaginativo, razionale, emozionale, volitivo di questo soggetto umano alla azione di quel mondo, che sono dati primari e immediati; laddove la attività astrattiva è secondaria ed istrumentale e necessariamente non abbraccia e non esaurisce mai del tutto queste informazioni primarie. Più alto è il grado di realtà del soggetto stimolato e reagente e dell'oggetto stimolante ed operante, e maggiore é la profondità di vita interiore di ciascuno d'essi, e maggiore del pari in proporzione è la ricchezza degli stimoli e delle reazioni. Questo è certamente il caso dell'uomo quando è stimolato da una pianta e non da un cristallo; da un animale e non da una pianta; da un uomo e non da un animale, da Isaia, Dante o Newton, e non dal primo che passa. E così veniamo di nuovo a vedere, che precisamente quelle sfere di esperienza e di conoscenza umana che, come la storia, la politica, l'etica, ci offrono i più ampii e più profondi stimoli soggettivi di natura svariatissima e spesso oscurissima, e nel cui caso, per conseguenza, una convinzione chiara, armonica e completa è per noi specialmente difficile, sono anche le sfere che recano con sè il più ricco contenuto oggettivo e donde a noi viene più ampia messe di guadagno.

Da tutto ciò possiamo facilmente vedere, che, sia o non sia la coscienza, che l'uomo ha dell'Infinito, semplicemente la coscienza che l'uomo ha della vera infinità della sua coscienza, ad ogni modo non è chiaro di evidenza immediata « che non può essere altro ». Poichè certamente, assieme col destarci a una coscienza di noi stessi noi acquistiamo esperienze più o meno

chiare od oscure dell' esistenza e, in una certa misura, della vita interiore d'altri esseri. — Ed a questo stadio della nostra ricerca basterà far osservare, che la coscienza specificamente religiosa non è stata mai, nè è in oggi, nè può, anche se a ciò provocata, ammettere di essere semplicemente il prolungamento degli sforzi e dei trionfi dell'uomo singolo o della specie umana, sia che tale prolungamento sia considerato come meramente potenziale o come attualmente destinato a realizzarsi. La coscienza religiosa è sempre coscienza di qualche Realtà altra dalla propria e dalla propria qualitativamente diversa; ed è in proporzione alla spiritualità, ossia alla religiosità specifica di questa coscienza, che un Infinito, che non è quello proprio dell'anima stessa, si rivela come presente ed operante *qui ed ora* nel mondo e nell'anima, un Infinito diverso in qualità da ogni mero prolungamento di ideale umano, poichè anzi l'anima s'appoggia su di Esso e trova il suo sostegno nell'attuale presenza operativa di questo Infinito e di questa Perfezione.

II. — I passi di Feuerbach, tolti dal Secondo Capitolo, centralmente importante, sull'*Essenza della Religione*, richiedono d'essere considerati e discussi in gruppi successivi.

A. « Coscienza di Dio è autocoscienza; conoscenza di Dio è autoconoscenza;... ma questo non vuol dire, che l'uomo religioso sia direttamente conscio di questa identità; poichè, al contrario, l'ignoranza di ciò è fondamentale alla peculiar natura della Religione ». « L'uomo comincia col veder la sua propria natura come esterna a sè stesso prima di trovarla dentro di sè... La Religione è la condizione infantile dell'Umanità; il bambino vede la sua natura — l'uomo fuori di sè; nell'infanzia l'uomo è oggetto a sè stesso sotto forma d'un altro uomo. Onde il progresso storico della religione consiste in questo: che ad una religione avanzata appar soggettivo ciò che ad una primitiva appariva oggettivo; ossia, ciò che prima era contemplato e adorato come Dio è ora percepito come qualcosa di umano. Quella che era dapprima religione diviene più tardi idolatria... L'uomo ha dato oggettività a sè stesso, ma non ha riconosciuto l'oggetto come la sua stessa natura; una religione più avanzata fa quest'altro passo innanzi; ogni progresso nella religione è perciò un progresso nella conoscenza di sè. Ma ogni religione particolare eccettua sè stessa — necessariamente, poichè in caso contrario cesserebbe d'essere religione — dal fato, dalla comune natura d'ogni religione... È nostro compito il mostrare che l'antitesi tra l'umano e il divino è completamente illusoria, e ch'essa non è altro che l'antitesi tra la natura umana in generale e l'individuo umano in particolare ». (§§ 68, 69).

Noi abbiamo qui, io credo, una interpretazione della storia profondamente vera accanto ad un colossale paradosso, un paradosso invero assolutamente necessario a questa filosofia e ad essa inerente, ma che non segue da tale interpretazione della storia, e che, pel suo stesso carattere, richiede rigorosissima prova. E nondimeno questa prova non viene mai e ciò nonostante che tutte le presunzioni derivabili dalle altre forme non-religiose di esperienza umana, e la special natura e gli effetti di questa stessa attestazione religiosa, gli siano decisamente contrari.

Così è, di certo, sicuro che gli stadi successivi dell'esperienza religiosa riguardano i precedenti come altrettante forme di idolatria; e che l'uomo fortemente religioso, come tale, è generalmente riluttante a concedere un elemento di verità a questi stadii primitivi. Un tal uomo è facilmente portato a vedere in essi mere deificazioni delle più malvagie passioni dei loro aderenti, e a non vedere alcuna traccia di simili proiezioni nella sua convinzione e nella sua pratica religiosa. E nondimeno è chiaro che, a meno di ritener valido l'argomento dell'Irlandese che, perchè una data stufa gli risparmia metà carbone, perciò due stufe glie lo risparmieranno tutto, non è possibile trarre come necessaria conseguenza da tal miscela di illusione e verità la negazione della presenza di qualche realtà operante in tutta questa lunga serie di esperienze umane.

Ancora, è vero che, fin qui, la religione in generale è proceduta dal veder Dio, per così dire, visibile nel mondo esterno a sperimentarlo nel lavorio della coscienza umana e nelle leggi e negli ideali necessari dello spirito umano. E nondimeno v'è assai nella più recente Scienza e Filosofia e, in generale, nei movimenti e nelle esigenze delle menti umane, che accenna a futuri sviluppi quando gli uomini, in complesso, a ciò ora incoraggiati dalla Scienza e dalla Filosofia medesime, vedranno nella Natura non anzitutto un meccanismo o un cieco impulso o un conflitto di forze, ma di nuovo e tuttavia più profondamente che mai, un mondo che, in proporzione al suo grado e livello di realtà è teleologico ed accenna e prepara l'universo dello spirito, della volontà e dell'amore.

La rigida ed acuta delimitazione della Natura e dello Spirito, delle scienze fisico-matematiche e delle istorico-filosofiche e dei loro metodi e campi rispettivi è stata necessaria ed ha prodotto risultati fecondissimi in entrambe le direzioni. E nondimeno è ovvio che essi devono, in qualche modo, esser considerati come compresi ed operanti in un gran tutto solidalmente

organico, sebbene a diversi livelli di realtà. Questa organica solidarietà è infatti continuamente messa in evidenza dal modo nel quale ogni seria e ben condotta ricerca di qualsiasi natura è stata feconda di benefici verso ogni altra indagine di qualsiasi altra natura, e questo con grande sorpresa, sia, ad es., dello scopritore di verità biologiche, che dello studioso della vita religiosa.

E nello studio della storia della religione non vi è, certamente, neanche come esigenza pratica, per le menti, che in questo campo hanno maggior profondità di conoscenza e conoscono con più fine discriminazione critica e simpatia rievocatrice, qualcosa intorno alle infinite variazioni e agli innumerevoli livelli dell'esperienza religiosa, alcuna necessità, che costringa a non riconoscere in questo caos apparente, proprio nient'altro che una mera e pretensiosa proiezione della vanità del cuore umano. Tale completo scetticismo non può essere una conclusione necessaria; altrimenti non si comprenderebbe come possano essere esistiti critici audaci e nondimeno di convinzioni religiose come William Robertson Smith, Hermann Usener, C. P. Tiele. Poichè nel caso di questi studiosi e in quello di molti altri spiriti viventi educati alla critica, il senso dell'intollerabile insufficienza d'ogni mero immanentismo e il senso che tutta la storia attesta l'Immanenza del Trascendente, non è stato certamente indebolito ed è stato piuttosto rafforzato per opera e nel corso di queste strenue ricerche.

Ed invero noi troviamo senza dubbio qualcosa di intimamente analogo nella storia di altre sfere di esperienza umana. Quale ozioso perditempo sono la storia della Filosofia, la storia della Politica o la storia dell'Etica per chi non sia imbevuto di fortissimo senso filosofico, politico od etico, che lo aiutò a sapere ove cercar la verità e la fecondità, e non sia ad un tempo addestrato in istorica, ossia in paziente, riconoscente e magnanima immaginazione!

Ci si può ritorcer contro che, a seconda della nostra stessa insistente affermazione, nella Religione noi non abbiamo a che fare, come in Filosofia, in Politica e in Morale, solamente con principî e con idee, ma specialmente con una gran Realtà rivelantesi, e che perciò noi dovremmo in religione attenderci fin dapprincipio a una maggior libertà da contraddizioni e da assurdi. Ma noi possiamo, in risposta, richiamarci alla nota storia delle scienze della natura, scienze che primieramente, esse pure, s'occupano di dati di fatto e di realtà che si rivelano alle menti osservatrici, scienze che sono anzi, di necessità, scienze

di oggetti più facili a descriversi, che non potranno mai essere quelli della Religione, giacchè nella Scienza gli oggetti si rivelano, per lo più, per mezzo dei sensi e non pretendono ad essere più che umani e son per la più parte da men che umani, e le disposizioni richieste per il loro accurato accertamento non sono di necessità così profonde, delicate ed ardue come quelle richieste nel caso della Religione. È tuttavia, specie la storia iniziale delle Scienze della Natura è, a prima vista, un continuo fluttuare da una assurdità grossolana ad un'altra ben di raro o di poco men grossolana della prima.

Le condizioni generali e le circostanze e gli effetti specifici della testimonianza religiosa medesima parlano esse pure in senso opposto. Quanto alle circostanze: noi abbiamo infatti qui non questa o quella particolare attestazione, e nemmeno questo o quel persistente accompagnamento di tutta la sfera e di tutto lo sviluppo dell'esperienza umana, ma bensì un livello intero di vita umana, ritenuto in massima dall'umanità, come la più alta e più profonda vita accessibile all'uomo, che vien dichiarato consistere in una mera proiezione, da parte della mente dell'individuo singolo, delle esigenze e degli ideali umani *universali*, ma puramente immanenti. Questa singola mentalità umana, nel mentre compie questa semplice proiezione, è, si ammette, così interamente inconscia di ciò che fa, da considerarsi in realtà, anzichè creatrice, la creatura della sua stessa proiezione. Sebbene infatti, nel seno dello stesso spirito religioso, possano sorgere ed effettivamente sorgano dubbi contro questo o quel concomitante od elemento della sua fede attuale, e sebbene esso possa anche interamente perdere fede in questa o quella particolar religione, pure non perde di pari passo fede in una qualche realtà transubbiettiva, trascendente, superumana, come tale. E si noti, specialmente, che, secondo Feuerbach, l'intera forza della religione procede precisamente da ciò che in essa è pura illusione; poichè è precisamente e soltanto questa inversione, in virtù della quale l'anima conferisce la più oggettiva validità e il più trascendente valore a questa sua mera proiezione d'un Io interamente chiuso entro le sue preoccupazioni del tutto umane, che dà alla religione tutto il suo speciale potere. Proprio quel medesimo identico contenuto che, considerato nella sua « vera » luce e nel suo vero carattere lascia l'uomo freddo o appena ne sfiora la superficie, diviene, quando sia da lui visto in una luce « falsa » e nella sua falsa natura, la più profonda, spesso la più terribile e formidabile, forza nota alla storia. Eppure nemmeno l'enumerazione di tutte le fanciul-

laggini e gli abusi morali e le difficoltà e torture intellettuali riscontrabili nelle varie religioni del mondo o ad esse concomitanti, può indurre qualsiasi studioso imparzialmente sereno, a passar sopra ai magnifici servigi dalla Religione resi all'Umanità — l'eroica pazienza e l'eroico coraggio, la nobilissima purezza e l'amore e la devozione più immemori di sè stessi e il senso profondo del fatto che gli stessi conati dell'uomo sono doni a lui conferiti, e il senso del patetico mistero della sua vita e della profondità trascinante della Realtà, che la tocca e pervade. È impossibile vedere perchè Platone, Aristotele, Leibniz, Kant e perchè Fidia e Michelangelo, Rafaello e Rembrandt, Bach e Beethoven, Omero e Dante, siano da considerarsi come aventi diritto alla più profonda gratitudine nella lor qualità di rivelatori di varie specie di realtà e di verità, se Amos ed Isaia, Paolo, Agostino e Tommaso, Francesco d'Assisi e Giovanna d'Arco devono essere trattati come dei puri illusi precisamente in ciò che costituisce il loro carattere specificatamente religioso.

B. — Il seguente gruppo di passi concluderà il nostro esame di Feuerbach. « Se tu dubiti della verità oggettiva dei predicati (di Dio), tu devi pur dubitare della verità oggettiva del soggetto di cui essi son predicati. Se i predicati sono antropormorfismi, anche il loro soggetto sarà un antropomorfismo. Se l'amore, la bontà, la personalità, ecc., sono attributi umani, così pure è il soggetto che tu presupponi, l'esistenza di Dio, la credenza, che vi è un Dio, un antropomorfismo, un presupposto puramente umano ». (P. 74). « Originariamente l'uomo fa la verità dipendente dalla esistenza, e, susseguentemente, l'esistenza dipendente dalla verità ». P. 77).

« Non gli attributi della Divinità, ma il carattere divino dell'attributo è la prima vera Realtà divina. » Perciò « il vero ateo è solo colui pel quale i predicati dell'Essere divino, per es., l'amore, la sapienza, la giustizia, son nulla; non colui per il quale solo il soggetto di questi predicati è nulla. E non ne segue in alcuna guisa, che la negazione del soggetto necessariamente implichi anche la negazione dei predicati considerati in sè stessi. Questi hanno una realtà intrinseca, indipendente; essi s'impongono all'uomo in virtù della loro stessa natura: essi son prova e testimonianza a sè stessi. Non segue punto che bontà, giustizia e sapienza sian chimere perchè l'esistenza di Dio è una chimera, nè che sian verità se essa è una verità. L'idea di Dio dipende dall'idea di giustizia, di bontà, di sapienza e non viceversa ». (P. 79). « La Religione è inconsapevole di qualsiasi antropomorfismo; per essa gli antropomorfismi non sono antro-

pomorfismi... Essi sono affermati essere immagini solo dall'intelletto, che rifletta sulla religione, e che, pur difendendoli innanzi alla sua corte, li nega». (P. 84). Io considererò queste tesi in un ordine di speciale mia convenienza.

È certamente contrario ai fatti che la religione, come tale, «non sappia nulla circa all'antropomorfismo», ossia, che la religione, come tale, sia inconsapevole della inadeguatezza di ogni pensiero e linguaggio umano alle realtà pur com'esse sono semplicemente sperimentate dall'anima. «O profondità della conoscenza e della sapienza di Dio! Come inscrutabili sono i suoi giudizi, inesplorabili le sue vie!» Questo grido di S. Paolo (Rom. 11, 33) esprime l'anima stessa della Religione. «Uno dei più grandi favori transitoriamente conferiti all'anima in questa vita, è quello che la rende atta a vedere così distintamente e a sentire così profondamente che... non Lo può comprendere affatto... In Cielo coloro, che intendono Dio più perfettamente, sono coloro, che più chiaramente vedono, che Egli è infinitamente incomprensibile.» Quest'esperienza e riflessione del contadino San Giovanni della Croce (Una Cantica Spirituale VIII, 10) non fa che porre nel centro dell'attenzione ciò che sempre rinviensi come un delicato concomitante e presupposto, in ogni profonda esperienza spirituale e può, sia pure in forme grossolane, esser riscontrato anche nelle religioni meno spirituali.

La riflessione filosofica e le Scienze della natura suscitano certo perplessità allo spirito religioso e vi è *qualche* nesso tra lo sviluppo dell'uomo in quest'altre sfere e la sua analisi e teoria della sua esperienza religiosa. Eppure l'influenza della Filosofia e della Scienza sull'esperienza religiosa medesima pare anzitutto risolversi nel provvedere ostacoli e stimoli, prove e purifiche. E di certo l'emozione dell'*arcano* (*awe*) che l'anima religiosa deriva dalla sua viva apprensione della grandezza del Reale sperimentato come di tanto più profondo e più ricco di quello ch'essa possa mai riuscire ad esprimerlo, è intrinsecamente diversa dal senso dell'incertezza circa l'esistenza e il carattere superumano della Realtà che sottogiace a questa apprensione e l'occasiona. Sano misticismo e puro scetticismo sono pertanto intrinsecamente contrari.

I predicati, che il credente crede intrinseci al soggetto *Dio*, anzi, tutto ciò ch'ei dice o può dire, credere e desiderare in riguardo a Dio, sono indubbiamente espressi entro i limiti e in accordo con le leggi della natura umana in cui sono sperimentati o pensati. *Omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo*

per modum recipientis (1), continuamente ripete San Tomaso, il principe degli Scolastici, che qui, come al solito, segue Aritotele; così, ad es., in *Summa Theologiæ* I. 75,50 c.

L'uomo non può saltar fuori della sua pelle; ma questo non decide dei limiti di espansione di questa pelle, nè decide nulla circa la natura della Realtà o il *quantum* di essa che lo tocca e, presumibilmente, è oggetto di qualche real conoscenza da parte di lui. In realtà si trova che l'uomo, in qualche guisa, possiede di fatto, certissimamente, un senso più o meno continuo, spesso dolorosissimo, dell'inadequatezza di qualsiasi modo o grado di umana apprensione. E questo senso è troppo fondamentalmente umano ed è troppo chiaramente la causa determinante de' suoi confessati nobilissimi trionfi nella Scienza, nella Filosofia, nell'Arte, nell'Etica, nella Vita in generale, perchè non sia per l'uomo stesso equivalente a suicidio il dichiararlo deliberatamente e in ultima istanza un'illusione, o, ciò che è praticamente lo stesso e certamente non è meno inadeguato, il vedere in esso soltanto l'istinto sociale umano. Non vi è pertanto altro modo di sottrarsi allo scetticismo, dove lo scetticismo è meno tollerabile e più rovinoso, che — precisamente allo stesso titolo e modo che noi semplicemente ammettiamo l'esistenza di innumerevoli realtà più o meno differenti da noi sebbene a noi eguali od inferiori e la loro azione su di noi e la nostra conoscenza di esse, poichè tale influenza e conoscenza sono anteriori al nostro pensiero discorsivo e gli servon di materiale — l'ammettere pure in simil guisa l'esistenza d'una Realtà perfetta abbastanza affine alla nostra da poterla pienamente penetrare e muovere, e che, così facendo, è la causa originale e persistente di questa nostra nobilissima dissoddisfazione con ogni cosa puramente umana. Certamente nessun'altra spiegazione è stata fin qui data che, presto o tardi, non fraintenda o sopprima i dati stessi e le immense energie che richiedono spiegazione.

Naturalmente, questo oscuro e vivo senso generale del Perfetto, dello Spirito, che tutto alimenta e sostiene, opera negli uomini ed è da essi descrivibile solo in termini umani; ma questo medesimo fatto e la franca e pronta ammissione di esso da parte del credente rende anche più significante tale persistente affermazione di tal Realtà. La stessa ulteriore storia di Feuerbach mostra nel mondo più istruttivo, che la questione dell'esistenza del soggetto divino *ha importanza;* che, presto o tar-

(1) Tutto ciò che si contiene in una cosa vi è contenuto secondo la natura del contenente.

di, essa richiede una categorica risposta; e mostra quanto precaria, a lato di negazioni così complete ed assolute come quelle contenute nella sua *Wesen des Christenthums*, è la persistenza del suo senso, qui ancora così delicato ed apparentemente così vigoroso, della possibilità, anzi della frequente realtà, dell'amore e della devozione più immemori e non curanti di sè sè stessi tra uomo ed uomo. Anzi, pure in questo stesso suo capitale lavoro, ed in conformità allo stesso metodo suo, che egli stesso non di raro stranamente ignora, *l'esistenza ha importanza*. Giacchè qui, il soggetto di questi predicati dell'amore e della sapienza, è perfino con passione dichiarato esistente; non è Dio, certo, ma è l'umanità concepita come una realtà *intensamente reale*.

Ma quando ei viene a scrivere la sua *Essenza della Religione*, l'Umanità è diventata una astrazione e restano solo due realtà; la Natura rigidamente determinista ed immorale e singoli individui disperatamente egoisti, sensuali e crudeli. Anche qui pertanto la questione dell'esistenza del soggetto conta per qualche cosa ed *ha* anzi *importanza suprema*.

IV.

Prima di concludere col tentare una risposta generale ed alquanto sistematica alle questioni generali formulate nella nostra seconda sezione, è bene render ben chiaro a noi stessi, che se questa risposta ci si rivelerà soddisfacente, noi avremo *ipso facto* stabilito la validità della suprema pretesa della religione e avremo trovato ed assegnato all'attività religiosa un posto razionalmente e praticamente fecondo.

In altre parole non è nè necessaria nè possibile altra prova della verità del contenuto della religione, di quella che consiste nella messa in evidenza di necessità ed esigenze nelle altre sfere della vita e dell'esperienza, che non ponno essere soddisfatte da queste sfere medesime; nella dimostrazione del come la religion sia lì, reale, attiva della sua vita specifica propria, e del come essa appaga tali esigenze, nel mentre arreca aiuti, punti di vista e, necessariamente, anche difficoltà e problemi, diversi di quelli ed al di là di quelli sollevati da quest'altre sfere; e, finalmente nella spiegazione del come e del perchè le intimazioni fondamentali della religione semplicemente non contradicono la Scienza e la Filosofia ove queste sian nel certo e ove esse ponno rivendicare dimostrativamente il loro vanto di toccare ed avere in possesso la realtà delle cose.

Nessuna ulterior prova è necessaria e possibile; poichè nulla in più può ragionevolmente essere chiesto o concesso in riguardo a qualsiasi parte od alla totalità stessa della vita dell'uomo; poichè la religione stessa, dal principio alla fine, nella sua affermazione ontologica, insiste sempre sul fatto che, non già l'uomo, da solo, senz'aiuto, scopre Dio, o, senza aiuto, escogita qualche prediletta teoria dell'universo; ma che Dio è sempre il primo a entrare in azione, che è sempre Lui che, pel primo, trova l'uomo e penetra nell'uomo e nell'universo in cui l'uomo si trova a vivere; e poichè, precisamente se la religione è ciò ch'essa pretende di essere, provvederà luci, aiuti e forme di forza in altra guisa non accessibili e la cui dettagliata realtà non può essere costrutta *a priori* o imperativamente dedotta dalle altre esperienze, pur essendo tali che, quando siano state ferma e il più alto appoggio a ciò che è più profondo e più in-scoperte ed attualmente accettate, daranno la più alta con-distruttibile in quell'altre esperienze.

Noi riteniamo pertanto, che il seguente tentativo di fronteggiare pienamente le principali obbiezioni contro la validità della affermazione religiosa, stabilisca *ipso facto*, nella misura del suo successo, contro i fautori della teoria secondo cui si è davanti ad una mera illusione, la legittimità di tale affermazione.

E come il nostro rimuovere obbiezioni alla realtà del mondo esterno necessariamente stabilisce la sua realtà per noi, perchè vi è la viva impressione, il senso di una realtà transubbiettiva, che ci attornia da ogni parte e preme a gran voce per essere accolta così com'essa si dà, e che è negata solo a cagione di tali obbiezioni; così il nostro rimuovere obbiezioni alla realtà del mondo spirituale necessariamente stabilisce la sua realtà per noi, poichè anche qui c'è la viva impressione, il senso d'una anco più profonda, più diversa Realtà transubbiettiva, che tutto pervade, come penetrante e sostenute ogni cosa e noi medesimi, ed urgente per essere anche essa accolta così com'essa si dà.

Qui ci è solo d'uopo aggiungere, a spiegazione della nostra ripetuta clausola qualificatrice « contro coloro che ritengono la religione illusoria nella sua pretesa ontologica » che il nostro studio riguarda solo coloro che oppugnano la validità e il valore della religione in nome del contenuto, dell'estensione e degli effetti della coscienza religiosa presa a sè; e che esso deliberatamente evita ogni considerazione dei difficili problemi del Male, del Peccato e del Dolore. Poichè anche Feuerbach non ha nulla da dire contro il contenuto della coscienza religio-

sa pel fatto ch'esso include in sè un acuto senso della debolezza dell'uomo e del suo bisogno di essere salvato da' suoi impulsi inferiori e da ogni forma di egocentrismo. Nè, invero, le correnti della più profonda speculazione moderna, da dopo che si è reagito contro Spinoza e contro Hegel, ignorano o tentano menomare il Male e il Dolore, come fossero semplicemente il prodotto di nostri meschini, soggettivi ed erronei punti di vista.

Avrei dovuto forse includere tra i dati elementari della coscienza religiosa come tale il senso della realtà del peccato. Ma a me pare che il dato veramente elementare sia piuttosto un senso di debolezza, di estremo bisogno d'aiuto superumano, ad ogni momento, contro la sensualità e l'egoismo, e che il senso della realtà del peccato tanto prominente ed acuto in convertiti sì grandi quali San Paolo ed Agostino, è piuttosto la conseguenza della storia più o meno peculiare di tali anime.

Il senso acuto dell'estremo bisogno e della graziosa iniziativa di Dio e della sua autorivelazione sembrano, presi assieme, produrre quella concezione redentrice la quale è, pertanto, in questa misura, fondamentale, e riceve poi ulteriore enfasi ed applicazione nel caso di conversioni da reale e grave peccato.

I problemi, pertanto, del Male, del Dolore e del Peccato restano impregiudicati e devono essere considerati da chi ha confutata od abbandonata l'interpretazione *illusionista* della religione ed accetta il Teismo.

Vorrei solo qui far notare che coloro, che come Feuerbach trovan l'uomo profondamente religioso solo quando è gettato sopra sè stesso dal dolore, perchè allora egli sarebbe più che mai limitato a' suoi desideri soggettivi e alle sue soggettive esigenze, sono fuor di dubbio unilaterali e messi fuor di strada dalla loro interpretazione soggettivista della religione.

La gioia grande e profonda, distinta da ciò che è mero piacere e la simpatia straboccante e l'ammirazione suscitata dalla presenza del Divino Spirito attraverso il grande mondo delle anime, anzi di tutti gli esseri viventi, sono certamente una grande occasione, forse la più grande occasione e il più grande accompagnamento ed effetto della più profonda religiosità, come attestano il Discorso sulla Montagna di Nostro Signore, il discorso di San Paolo in Atene e il Cantico del Sole del Poverello d'Assisi.

I.

In quanto alle caratteristiche degli oggetti appresi dallo spirito religioso par chiaro che la varietà apparentemente immensa, sussistente tra le esperienze simultanee di soggetti aderenti a varie religioni o anche tra l'uno e l'altro soggetto, o tra le esperienze che si succedono nella vita di una medesima religione o perfino di una medesima persona; e che lo stesso carattere crudamente fanciullesco della più parte delle cose che molti individui e molte religioni pensano intorno alle loro esperienze religiose e ai loro oggetti, non bastano da soli a condannare la tesi che una grande sovrumana realtà transubiettiva vien così da noi in varie guise, e sempre inadeguatamente e tuttavia attualmente sperimentata. Tal Realtà trascendente agendo dal di dentro e sul mondo e dal di dentro e su spiriti e su menti umane, può ben essere considerata come l'occasione determinante, l'oggetto e la causa di tal lunga ricerca e continua rediscovertà di Dio, di tal graduale aumento in profondità e delicatezza nelle esperienze religiose e dell'innegabil fatto che l'uomo desto alla vita spirituale trova pieno riposo e pieno agio solo nell'esperienza e nella certezza religiosa, e che l'uomo diventa a un tempo sempre più consapevole della inadeguatezza di tutte le categorie e definizioni umane ad esprimere questa Realtà di fatto sperimentata.

In ciò non vi è nulla di intrinsecamente irragionevole, a meno di voler diventare meramente scettici anche in Morale e in Politica e nelle stesse Scienze della Natura, poichè è facile, anche in questi casi, trovare una somiglianza assai stretta di sbalorditive varietà iniziali, di fanciulleschi inizii e di lenti e precarii sviluppi. Nelle Scienze della Natura la realtà innegabile della terra e del sole ed il fatto che le montagne e le roccie han tenuto compagnia all'uomo fin dal suo apparire, non son valsi a impedire innumerevoli fantasie, grossolane e mutuamente contraditttorie e a impedire che per età lunghissime in esse fermamente si credesse; nè, pur ora, queste realtà sono libere da misteri certo di gran lunga più vasti di quanto di assodato conosciamo a loro riguardo. Ed anzi, la realtà dell'intero mondo esterno può esser messa in questione non meno di quella del mondo spirituale e di Dio; la realtà d'entrambe può per breve ora da questa o da quella persona o gruppo di persone, venir discussa come se fosse, o potesse, a sua od a lor soddisfazione, esser risolta in una mera illusione o proiezione soggettiva. Eppure nè l'una nè l'altra può, in modo rigidamente coerente,

esser mai così trattata da alcuno; e l'una e l'altra, non importa se con o senza coerenza, si rifiuteran sempre ad esser così trattate, per ragioni, che or ora vedremo, da alcun considerevole numero di uomini. E si noti che il carattere intimo e profondamente interiore delle principali esperienze ed attestazioni qui discusse rende la chiara percezione e l'adeguata esplicitazione del loro contenuto e significato, sotto molti importanti riguardi, indefinitamente più difficile, che non analoghi tentativi nel caso delle scienze della natura; e che tale maggior difficoltà è caratteristica di ogni progresso in profondità, ricchezza e realtà di qualsiasi cosa sia oggetto del nostro studio. È così che la psicologia è indefinitamente più ricca in contenuto, ma molto più difficile, della Cosmologia.

La frequenza e gravità delle violazioni, nelle religioni primitive, pur già superiori al culto della natura, della veracità, della purezza, della giustizia e della misericordia, nel senso in cui queste fondamentali doti etiche e spirituali sono intese nelle religioni più evolute; ed il fatto che molta parte di questo miglioramento in ciò che, se non è il cuore stesso della religione, è certo intimamente a questo connesso, par procedere non dalla religione, ma dallo sviluppo della civiltà e dello spirito umano, e ciò, il più spesso, in acuto conflitto coi rappresentanti di religioni ontologiche, sono indubbiamente gravi obbiezioni.

Poichè, se la religione è, essenzialmente, l'autorivelazione del Perfetto Spirito Infinito allo spirito e nello spirito finito dell'uomo; se, anzi, questa autorivelazione si compie solo nella Religione, come può questo Spirito autorivelantesi proprio qui e precisamente per mezzo dell'azione della credenza ontologica, instigare od anche solo permettere e così render spesso possibili terribili delitti d'inganno, di lussuria, d'ingiustizia e crudeltà? Qui, se vogliamo essere giusti, noi dobbiamo tener presente quanto segue:

La personalità dell'uomo, lo strumento di tutte le sue più piene e più profonde apprensioni, è costituita dalla presenza e dall'accordo di un cumulo d'attività ed esigenze, che appartengono a diversi livelli e sono di diverso valore; e nessuna di queste può, alla lunga e per l'umanità in generale, esser lasciato da parte o senza controllo delle altre, senza grave danno per tal personalità. La religione è bensì la più profonda di queste attività ed esigenze, ma non è la sola; e sebbene solo in essa e per essa Dio si riveli pienamente all'uomo come Spirito consapevole, come un oggetto, anzi l'*Oggetto* di diretta ed esplicita adorazione, pure anche quelle altre energie ed esigenze son

volute da Dio e vengon da Lui ed esse pure alla lunga e per la più parte degli uomini, sono necessarie alla loro salute ed al loro equilibrio nella religione medesima.

In modo analogo solo il senso estetico ci dà la piena e diretta intimazione del Bello e nondimeno esso richiede nell'uomo che apprende il bello pel suo funzionamento sano ed equilibrato l'adeguato operare di numerose altre attività ed esigenze, dai sensi fino ai processi intellettivi.

Tale adeguato ed equilibrato sviluppo di ogni consimile gruppo di energie e di esigenze e ancor più della personalità presa come un tutto, è necessariamente, eccetto in anime rare o in rari momenti di anime ordinarie, un processo lento e difficile. È stato certamente così nel caso della Morale e della Cultura delle attività che ingentiliscono e adornano lo spirito.

È pure importante, attraverso tutti questi sviluppi d'attività più o men parallele, e specialmente nel caso dell'Etica e della Religione, comparar sempre tra loro non le convinzioni, gli imperativi e la pratica di quest'epoca, razza o nazione con quelli di tempi più avanzati o di razze e nazioni affatto diverse, ma con quelli di tempi, vicini o lontani, già trascorsi, di una sola e medesima razza e collettività. In Morale, ad es., la Poligamia non dovrebbe esser confrontata con la Monogamia, ma con la Poliandria, e la Poliandria con la Promiscuità. — Ed in Religione, i Salmi imprecatori e il comando divino di sterminare i Canaaniti, dovrebbero essere confrontati non col Discorso sulla Montagna, ma col costume della vendetta privata. Così verremo a scoprire che in molti casi che ora ci fanno inorridire, la credenza che Dio stesso aveva parlato era connessa a impulsi ed esigenze e convinzioni sincere, per quanto superficiali, orientate nella direzione giusta; e in tutti questi casi, in questa misura, tale credenza era pertanto ben fondata.

Indubbiamente molta parte va fatta all'illusione, sia di individui che di gruppi più o men vasti, sia nel passato che nel presente; e indubbiamente se la religione non fosse mai esistita, certe forme speciali di illusione e di errore non avrebbero avuto luogo tra uomini. Eppure l'uomo non può senza grave danno, far a meno della religione; poichè alla lunga ei non può negar formalmente ogni realtà a un Soggetto in cui i più alti inevitabili ideali dell'uomo dimorino vitalmente realizzati, nè egli può conseguire la viva apprensione e salda affermazione di tal Realtà per altra via che non sia la Religione.

La Morale, la Filosofia, la Scienza, tutte le altre speciali aspirazioni dell'uomo, hanno bensì il diritto e il dovere di con-

tribuir sempre ciascuna la sua quota indispensabile (alla lunga e in guise varie e per lo più indirette) al risveglio, alla espansione, all'addolcimento della immaginazione, della mente, delle emozioni e della volontà dell'uomo, e quindi anche a prepararlo per le visite dello Spirito Divino e per le sue interpretazioni di esse. Ma, anche qui, alla lunga e in varie guise, spesso stranamente inattese e terribilmente efficaci, queste varie attività, sebbene non direttamente religiose, soffriranno esse stesse se andranno oltre e vorranno procedere a negare ogni realtà al persistente Oggetto d'ogni religione vivente. E se, con piena giustizia, la nostra gratitudine s'effonde verso coloro che, non importa da qual parte, hanno aiutato a destare, espandere ed addolcire l'uomo in generale, ed in particolar modo nella Morale, nella Filosofia e nella Scienza, anche se essi abbian avuta in sè ben poca religione specifica, e spesso, offesi assai più che offensori, abbiano violentemente combattuta la sola forma specifica e, pertanto, ontologica, di religione ad essi nota; una gratitudine non meno sincera è pur dovuta a coloro che, anche quando non riuscirono a comprendere il valore di altre attività e ne ostacolarono lo sviluppo, pure hanno preservato il senso dello specifico carattere della religione, e cioè del fatto che essa s'occupa anzitutto non d'idee ma di realtà, e che, quindi essa è, per essenza, ontologica.

I punti sui quali le affermazioni che paiono essenziali ad ogni religione sembrano irremissibilmente contraddette dalla Filosofia o dalla Scienza, vedemmo esser riducibili a quattro: le esperienze della Rivelazione e del Miracolo, e le concezioni della Creazione e della Personalità. I primi due saranno tra poco considerati in connessione coi problemi filosofico-epistemologici.

Circa la Creazione è chiaro che nessun puro e completo incominciamento, per quanto si tenti concepirlo in termini o in immagini del più recente sapere scientifico, è da noi immaginabile o chiaramente pensabile. Ma certamente tutta la vita organica e l'ordine attuale del mondo fisico a noi noto sono da noi ragionevolmente considerati, come aventi avuto un principio. — Le Scienze della Natura possono bensì non fare a meno di partire da una materia già esistente e diffusa, e non possono a meno di tendere a parlar di questa materia come se s'aggruppasse in questa o quella sua combinazione per mera virtù delle forze ad essa immanenti e conducesse a risultati sempre più complessi e rivelanti nuove interiorità di essa. Eppure quella *materia già esistente,* in quanto per l'appunto è richiesta per

le finalità della scienza, perchè questa abbia un materiale da cui prender le sue mosse, di sicuro, nel medesimo tempo è tutto quello che la scienza richiede e tutto quello che essa può a diritto insegnarci circa l'eternità o non-eternità della materia. E circa il successivo avvento della vita vegetale, animale ed umana sul nostro pianeta, noi abbiam qui differenze qualitative delicate e potenti sia col mondo inorganico, sia tra queste stesse varie forme di vita; e gli adattamenti di questi vari organismi alla lor vita ed al loro ambiente, anche se semplicemente causati, dal punto di vista ed al piano d'osservazione delle Scienze Naturali, dalla sopravvivenza, in un cumulo di variazioni, della più adatta tra queste, presuppongon sempre la presenza iniziale e la ripetizion persistente di variazioni, che già meritino d'esser così selezionate. Così ed altrimenti, noi cogliamo, nella Scienza medesima, se non una chiara e completa prova di un'Eterna Sapienza creatrice e sostenitrice di tutte le cose, certo molti fatti e problemi che accennano di quanto l'evoluzione, pur dove certa, sia solo un processo condizionato. Al più e al meglio, pur oggi, essa ci dà in realtà non l'ultimo *perchè*, ma il *come* intermediario.

I punti di centrale importanza religiosa non sembrano qui riferirsi tanto alla non-eternità della materia quanto alla sua provenienza e dipendenza ontologica da Dio, al fatto d'esser essa *creata*. È così che San Tommaso può insegnarci, che l'eternità dell'universo materiale non sarebbe incompatibile con la sua creazione e che solo la creazione è intrinsecamente essenziale al Teismo; e ciò sebbene la rivelazione giudaico-cristiana ci abbia appreso che, come dato di fatto, l'universo non solo è una creatura, ma, ancora, non è una creatura eterna. Ed invero par sicuro che ciò che sta a cuore specialmente alla religione è «la relazione permanente e misteriosa tra i mutamenti in corso che noi in parte conosciamo e la Potenza a noi, secondo i criteri delle scienze naturali, ignota, Dio

Rerum Deus tenax vigor
Immotus in se permanens. (1)

In quanto alla Personalità di Dio è or diventata una moda assai comune il proclamar, quasi in collera, o l'assumere compiacentemente la completa assurdità dell'attribuire checchessia

---

(1) Dio, eterno vigor delle cose fa centro a sè stesso, in eterno non mosso da cosa alcuna. Rev. P. N. Wagget, in *Darwinism and Modern Science* (Cambridge University Press, 1909) p. 490.

di personale all'Infinito, perchè la Personalità, d'ogni grado e natura, implica essenzialmente e in gran parte consiste di limitazioni di varie specie ed è un grossolano antropomorfismo l'istante medesimo in cui è attribuita ad altro che all'uomo. Eppure val la pena di notare la prontezza con cui questi stessi pensatori procederanno ad obbiettivare parti o funzioni speciali della personalità umana e ciò specialmente con concetti dimostrabilmente, a prima vista almeno, caratteristici di corpi estesi nello spazio. È così che il Pensiero o l'Amore, o la Legge, o perfino la Sostanza, nulla di tutto questo insomma, è antropomorfico, ma ogni attributo personale è antropomorfismo nudo e crudo. E nondimeno lo Spirito, la coscienza di sè, ed esso solo, è a noi direttamente ben noto, poichè esso solo ci è noto nella sua interiorità; esso è immensamente ricco in contenuto ed è di gran lunga la più alta realtà che ci sia in qualche misura accessibile.

Con ciò non intendiamo tentar di far compiere la scoperta della Personalità di Dio sia alle Scienze della Natura, sia alla Filosofia; poichè le Scienze della Natura, come tali, non trattano delle questioni ultime e la Filosofia, come vedremo in breve, sembra da sè portarci a certi Ordini ontologici bensì, ma non ancora e pienamente all'Ordinatore. Qui noi vorremmo solo mantenere che non v'è nulla di intrinsecamente irrazionale nel pensare la Causa Ultima, il Fondamento e il Fine del mondo quale certamente non da meno di ciò che conosciamo come la nostra coscienza di noi stessi, come il nostro sentimento e la nostra volontà, e come da questa natura nostra non interamente dissimile; purchè si tenga presente il senso che Dio non è certo un oggetto fra altri oggetti o nemmeno un soggetto tra altri soggetti; e che, sebbene in varii modi e gradi presente ed operante in tutti i soggetti e in tutti gli oggetti, Egli non è solo più perfetto d'essi tutti, ma distinto e differente da essi.

Pensando in questa guisa, noi offriamo alla suprema Realtà ciò che possediamo di più completo, di meglio conosciuto, di più perfetto entro la nostra limitata e pur reale esperienza; noi abbiam fatto ciò che era in nostro potere; e la vita e la storia abbondano di esempi ammonitori del come facile sia qui l'andar oltre e navigar peggio.

2.

Le difficoltà filosofiche generali ci sembrano superabili partendo dai fatti e dalle considerazioni seguenti:

L'attuale esperienza dell'uomo, i dati dai quali egli prende le sue mosse non sono mai, come una certa corrente nella Filosofia moderna potrebbe facilmente indurci a credere, semplici impressioni, che al momento in cui son ricevute sian dall'uomo sentite come puramente soggettive, o che sono dimostrabilmente soggettive in seguito ad una analisi filosofica; o che l'uomo ragionevolmente dovrebbe assumere, essere soggettive fino a che non sopravvenga una stretta dimostrazione della loro transubbiettività. I dati al contrario, sono soggetto *ed* oggetto ciascuno in atto di dare all'altro e di ricevere dall'altro; ambedue, e non solo uno di essi, in qualche guisa e grado di correlatività, sono inclusi nella singola coscienza umana. E poichè la realtà di qualcosa di distinto e diverso dalle nostre menti non può essere negata, che da un punto di vista così rigidamente solipsistico da riuscir distruttivo di tutti gli assunti necessari a ogni coerente ragionamento; e poichè le nostre menti sono indubbiamente circondate da varie realtà e con esse in relazione; la presunzione razionale si è che la universale e spontanea testimonianza delle nostre menti (deduzion fatta di tali punti o forme che possano esser provate soggettive) è verace indizio delle varie realtà transubbiettive, che queste esperienze tanto ostinatamente proclamano.

La interessante (perchè inconsapevole) contraddizione di Kant su questo punto — che noi non possiamo conoscere assolutamente nulla circa qualsiasi realtà transubbiettiva, e che nondimeno noi sappiamo per certo che essa è totalmente diversa da quanto le nostre esperienze, pur dopo esser state assoggettate alla critica più minuta e spietata, ce ne dicono, — non può certo esser ragionevolmente mantenuta da qualsiasi spirito che sia reso consapevole di tale incoerenza.

Noi dovremo, al contrario, dire, che sebbene, per la natura stessa delle cose, noi non possiamo uscire dalle nostre menti e confrontar le cose com'esse sono al di fuori di queste con le medesime cose così com'esse sono sperimentate nelle nostre menti; noi abbiamo tuttavia ogni ragione per ritenere, e nessuna forte ragione per non ritenere, che gli oggetti più persistentemente apparsi nella nostra più profonda esperienza come transubbiettivamente reali, e la accettazione dei quali, come tali, da parte nostra, apporta luce, ordine e fecondità, nei modi più inattesi e nelle più remote regioni della nostra vita e del nostro lavoro, sono davvero transubbiettivamente reali e sono, in sè, non interamente dissimili, nè discontinui da ciò che noi appreniamo sull'essere loro.

Fuor di dubbio di nulla noi possediamo conoscenza completa ed adeguata; nemmeno di noi stessi; noi non conosciamo direttamente, dal di dentro, nulla all'infuor di noi stessi. Ma ciò non implica che noi conosciamo direttamente solo noi stessi e le altre cose solo per via d'inferenza da questa conoscenza di noi stessi. Lungi dall'ottenere — negli infiniti contatti, ora amichevoli ed ora ostili, or di dare ed ora di ricevere, tra noi e gli oggetti di ogni specie da noi sperimentati o da noi affetti, in qualche guisa o misura — una conoscenza ontologica solo di noi stessi, e delle altre cose una impressione meramente soggettiva, che ce ne dà sol l'apparenza; il vero si è che tali contatti ci comunicano simultaneamente qualche reale esperienza, qualche conoscenza ontologica sia di noi stessi, che degli oggetti così appresi e precisamente, anzi, di ciascuno in occasione ed a cagione dell'altro.

Ma posso io in questa guisa sperimentare e conoscere Dio? In primo luogo la questione è, non se io posso conoscere Dio, ma, *se di fatto Lo conosco.* È ben vero che, all'infuori della vita e dell'esperienza specificamente religiose, non vi è viva esperienza di Dio come distinta Realtà, come il Supremo Unico Soggetto e Spirito consapevole. Eppure, anche a parte da esperienze specificamente religiose, in tutte le grandi forme e i grandi conati dell'esperienza umana, ovunque esse divengano pienamente serie e conscie delle loro presupposizioni ed esigenze ideali, si riscontra incomprimibile e insopprimibile il senso di una *più che mera soggettività* individualmente o anche collettivamente umana, senza della quale tali forme e tali conati perderebbero ogni senso e significazione suprema.

Questa *più che mera soggettività* fu ammirabilmente messa in evidenza, per ciò che riguarda la Morale, dal Fichte nel 1800. « Supponiamo; voi andate a seminare in un campo; fin qui questo può esser riguardato come atto esclusivamente vostro. Ma indubbiamente voi seminate non solo per seminare, ma perchè il vostro seme germini e dia frutto. Questo, la futura vendemmia, per quanto il vostro seminare possa essere una sua condizione necessaria, non è più la vostra azione, ma il fine della vostra azione. Noi abbiamo qui due cose e non una sola. Ora in tutte le vostre azioni, che divengono visibili nel mondo sensibile voi avete sempre a che fare con due cose — una prima che è solo prodotta da voi stesso ed una seconda, che esiste ed opera indipendentemente da voi ed è semplicemente *nota* a voi come un « eterno ordine della Natura ».

E così è anche nella Morale: « Se qui un uomo chiama

ordine la legge in virtù della quale una speciale conseguenza segue necessariamente ad una particolare determinazione della sua volontà, — e in contraddistinzione con l'ordine della Natura chiama tale ordine un Ordine Morale od Intelligibile, perchè da esso sorge una coerenza, un sistema, un mondo intelligibile, tal uomo, con questa procedura, non collocherebbe l'ordine morale entro agli stessi esseri morali finiti, ma al di fuori di essi; egli assumerebbe così qualcosa in più in aggiunta a questi esseri. Ora qui è, a mio parere, il *posto* della fede religiosa, in questo necessario pensiero e in questa necessaria postulazione di un Ordine, di una Legge, di una Disposizione, o checchè vi piaccia di chiamarlo, Intelligibile, in virtù della quale ogni vera moralità e interiore purezza del cuore, ha necessarie conseguenze». (*Sämmtliche Werke*, Vol. 5, pp. 388, 389, 392, 394).

Ma il prof. Windelband ne' suoi *Prœludien* (1903) e, più tardi, l'Eucken, nella sua opera *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (1904) hanno splendidamente rintracciate simili necessità in Epistemologia e in Logica ed in Estetica, dove i mondi del transubbiettivamente Vero e del transubbiettivamente Bello appaiono in tutto presupposizioni necessarie non meno di quel che il mondo del transubbiettivamente Buono sia un presupposto necessario per la morale. Ed il Siegwart e il Volkelt hanno messo nel modo più chiaro possibile fuori di dubbio il lavorìo sempre presente di questa intimazione e fede transubbiettiva in Logica ed in Epistemologia.

Ora è ben vero che anche con questi tre mondi *più che meramente soggettivi* noi non abbiamo ancora raggiunto lo Spirito consapevole sperimentato dalla Religione. Ma abbiamo così stabilito alcuni punti importanti. L'esperienza umana in generale, ovunque sia abbastanza profonda, vasta, seria, leale verso quelli, quali si vogliano o quali si sieno, che eventualmente si rivelino i suoi necessari presupposti; e dovunque sia sufficientemente scrutata ed analizzata, rivela intimazioni ed ordini di origine, verità e grado più che meramente umani. L'esperienza generale dell'uomo rivela un mondo transubbiettivo e sovrumano in almeno tre specifiche forme o tre differenti aspetti.

E, siavi o no un'altra forma o un altro legittimo aspetto dell'esperienza umana, una quarta rivelazione di questo mondo transubbiettivo e superumano, che rechi ulterior luce ed appoggio alle precedenti tre, è certo che essendo arrivati fino a queste tre rivelazioni, è immensamente difficile per la più parte degli uomini il ritenere una viva fede in questi tre mondi e rigettar la rivelazione dello Spirito consapevole, che la religione loro offre.

È ben vero che lo stesso Fichte, così continuamente sicuro della realtà e del carattere più che umano del Mondo Morale, ci dice nel 1798 e nel 1800 che «questa fede è fede piena ed intera; che questo vivente ed operante ordine morale è esso stesso Dio, e che noi non abbiam d'uopo nè possiamo aver esperienza, d'altro. Non v'è fondamento nella ragione per procedere oltre un Ordine Cosmico morale e, concludendo dall'effetto alla causa, per assumere in più un Essere Particolare come questa causa». (S. W., Vol. 5, p. 186).

Ma allora noi siamo abbandonati al concetto certamente strano, altamente astratto e più o meno mistico, di un processo di ordinamento che è in via di compiersi (Ibid., p. 382); poichè in questo caso ci si dà non un ordine compiuto, nel qual caso Dio e il mondo sarebbero una cosa sola e non vi sarebbe alcun Dio: ma un Ordine, che è un processo ordinatore in corso, e che è, pertanto, in questa misura, distinto dal mondo che esso ordina, e nondimeno un processo ordinatore, che nè è nè implica un *Soggetto ordinatore*.

Eppure è più che dubbio se, anche a parte dalle intimazioni ed esigenze della piena, epperciò, religiosa esperienza dell'umanità, questo strano *concetto intermediario*, possa, in ultima istanza, rimanere possibile per lo spirito umano. Poichè abbiam qui un processo ordinatore di conflitti e confusioni di dimensioni titaniche secondo norme permanenti e più che umane di Verità, Bontà e Bellezza, non fatte ma riconoscibili dallo spirito umano; e tuttavia questo processo ordinatore e queste norme non procederebbero dallo Spirito consapevole di Dio.

L'insistere su questo concetto intermediario come sufficiente per l'intera e legittima esperienza dell'uomo diventa qualcosa di dottrinario e di incompatibile col metodo e lo spirito generale che ci hanno condotto fino a questo punto, se noi manteniamo questa tesi, anche dopo che ci sia stato messo di fronte il cumulo massiccio delle varie e persistenti affermazioni della vita e dell'esperienza religiosa. Poichè, soltanto, se anzitutto si dimostra che la vita religiosa non è distinta dalla vita logica, etica ed estetica; o solo se si riesce a dimostrare come e perchè queste tre forme di vita, ed esse sole, meritano piena la nostra fiducia, sì che esse debban bensì essere strenuamente scrutate ed analizzate ma non mai repulse; soltanto a queste condizioni, diciamo, si può con coerenza accettare la profonda testimonianza della vita logica etica ed estetica e rifiutare o sopprimere la testimonianza centrale della vita religiosa. Ed invero Fichte ci invita a «*cessar dal porgere ascolto alle domande d'un vuoto siste-*

ma, ed ad essere ben guardinghi affinchè con la nostra spiegazione di un Dio Personale, noi non riusciamo a rendere quella prima fra le nostre cognizioni obbiettive, quella più certa fra tutte le certezze, dipendente da ingegnose argomentazioni (Klügelei) ». Eppure il cumulo ora immenso dei documenti della esperienza religiosa è qui ad ammonirci che, su questo punto, Fichte ha confuso la speculazione filosofica e la religiosità in generale, vaga ed implicita, con le stesse esperienze di religione specifica.

Le deduzioni e speculazioni teologiche hanno bensì sviluppate ed articolate spesso in guise veramente «ingegnose» le più profonde e delicate esperienze della religion viva. Eppure queste esperienze presentano sempre il loro oggetto come reale e straboccante di realtà e nella misura in cui la spiritualità divien più consapevole delle proprie esigenze e più delicatamente discriminatrice, questo oggetto è appreso come Spirito conscio di sè, fonte ultima di ogni esistenza e realtà. Noi possiam bene argomentar contro la religione, che essa ha torto di far così; ma non si può seriamente negare che la religione procede così, e non già per via di ragionamenti deduttivi, ma per via di esperienza intuitiva. E questa esperienza religiosa è infatti, dall'inizio alla fine, intessuta col senso della Rivelazione e col senso del Miracolo.

Circa la Rivelazione è notevole che la recente preoccupazione di molti, in riguardo alle difficoltà da essi riscontrate nel *contenuto* delle varie religioni, li ha assai spesso accecati in riguardo alla eccellenza della *forma*, del veicolo di ogni religione. Poichè la forma caratteristica di ogni religione è la *rivelazione*. E le varie attività e forme di successo dell'uomo, ovunque ed ogni qualvolta sono sufficientemente profonde da destare ed abbracciare la totalità dell'uomo e da condurre a qualche certezza, posseggon tutte in varii modi e gradi un certo carattere *rivelatorio*. (1). — È ben vero, che il semi-Realismo od Oggettivismo dei tempi antichi e medievali, che, in generale, era tanto poco conscio della perenne e spesso considerevolissima dose di contributo del soggetto umano esperiente agli oggetti delle sue apprensioni, ha condotto, per la legge di eccesso intrinseca ad ogni reazione, ad un Idealismo o Soggettivismo spesso egualmente unilaterale, nel quale l'intero mondo esterno ed interno diviene la mera proiezione, od almeno, l'ela-

(1) Vedi l'eccellente memoria di Clemente Webb « La Nozione di Rive lazione » in *Pan-Anglican Papers* S. B. 1; 1908.

borazione puramente soggettiva, da parte dell'uomo, in ordini di bellezza, verità e bontà, di ciò che intrinsecamente è, od all'analisi nostra almeno par essere, un puro *caput mortuum* di materia bruta o di ciechi impulsi. Ma non è men vero che le recenti scienze della Biologia, della Sociologia e della Storia stanno rapidamente portandoci verso un terzo stadio, nel quale la verità e la vita si rivelano sempre più consistere nella più piena e più multiforme reciprocità d'azione fra soggetto ed oggetto, e ciò in grado che cresce in proporzione con l'importanza della materia vissuta o studiata. Si che d'ogni parte ne urge un senso di quanto v'è da acquistare, di quanto ricca e pronta ed ansiosa di comunicar sè stessa è ogni realtà a coloro, che sanno sufficientemente prescindere da ciò che in essi è mera soggettività. È qui che fa capolino l'acuto e pur reverente studio del *dato,* sia desso il verme della terra studiato da un Darwin, o sia desso la rudimentale scrittura studiata su antico vasellame da un Wilken. E vengon poi quei maggiori *dati* che troviamo in quei vasti Ordini Intelligibili che si rivelano sempre di nuovo ovunque l'esperienza umana sia abbastanza scrutata e che rapirono in estasï, i grandi spiriti di un Kant e di un Fichte.

In tutti questi casi noi abbiamo un assorbimento del Soggetto nell'Oggetto, ed un responso e una graduale rivelazione, sempre solo parziale, ma reale, di sè stesso da parte dell'Oggetto al Soggetto. Ed anzi, nel caso degli Ordini Intelligibili noi abbiamo già qualcosa di più o meno religioso. Ed il senso, che si tratta di un *dato* che ci è davvero *dato,* di una certa qual iniziativa anticipartice, di una Grazia, di un qualcosa di Trascendente, che è in parte divenuto immanente al nostro mondo umano come un fatto, e il senso che sol questo fatto può render possibile quel senso: tutto questo è già presente nella apprensione ed affermazione di questi Ordini Intelligibili come reali. E nondimeno è solo l'esperienza caratteristicamente religiosa che ci dà la Rivelazione nella sua massima pienezza, non soltanto in riguardo al suo *contenuto,* ma ancora in riguardo alla sua *forma.* Poichè qui solo c'è la vivida rivelazione d'uno Spirito, che non è l'umano, d'uno Spirito così perfetto e ricco di realtà da essere esso stesso la suprema causa, straboccantemente consapevole, della stessa capacità dell'uomo per sperimentarlo.

Eppure tale automanifestazione del Perfetto Spirito, una volta da noi ottenuta ed accolta, dà una base, un ordine e una corona a tutte quelle automanifestazioni delle minori realtà, che la serie gerarchica di queste, presa come un tut-

to, tanto urgentemente richiede e subconsciamente prepara e nulla di meno non può mai del tutto provvedere. E questa medesima automanifestazione dello Spirito e il responso ad essa da parte dello spirito umano rende superfluo ogni tentativo, sempre necessariamente condannato a fallire, di costruire Dio *a-priori* o di tentar di dimostrarlo per via di questo o quell'argomento deduttivo partendo dai fatti della natura o della vita dell'uomo. Soltanto perchè lo Spirito, Dio, è in mezzo a noi e nei nostri profondi noi possiamo conoscerlo ed effettivamente lo conosciamo; soltanto perchè Egli pel primo ha consentito a discendere fino a noi e ad amarci, noi possiamo salire ed amarLo. « Sei tu desto ? » chiede S. Bernardo; « ebbene, anch'Egli è desto; se tu ti alzi di nottetempo, se anticipi il più possibile il tuo destarti, tu Lo troverai già sveglio e non arriverai mai prima di Lui. In una relazione di questa natura sarà sempre presuntuosità da parte tua l'attribuire qualsiasi priorità o predominio di sorta a te stesso, perchè Egli a un tempo ama più di quel che tu ami e prima che tu cominci ad amare ». (*Sermones in Cant. Canticor XIX. 8*). Questa priorità preveniente di Dio divien così la corona e la garanzia finale di tutte le altre e minori prevenienze.

L'esperienza del Miracolo, quando epurata nelle più elevate religioni e per opera d'anime spiritualmente mature, appar composta solo di tre ben vive esperienze tra loro mutuamente dipendenti. Vi è la viva esperienza che *hic et nunc* in questa particolare anima esperiente, qualcosa è sperimentato come *unico*. Vi è il vivissimo senso che quest'*unica* esperienza viene *dallo Spirito* a questo particolare spirito. E vi è il vivissimo senso che questo effetto dello Spirito su questo spirito non è limitato solo allo spirito, ma sempre può influenzare e in questo particolar caso attualmente *influenza*, in guise più o meno strane e in modo innegabilmente reale, *lo stesso corpo*, le sue condizioni psichiche e perfino fisiche e il suo ambiente e la stessa esterna visibile istoria dell'umanità. Ora tutte le nostre precedenti considerazioni ci hanno preparato a concepire la Realtà, in proporzione ai gradi della sua profondità, come sempre più approssimantesi all'*Universale Concreto*, all'unica realizzazione di un ideale universalmente valido; a scoprire in questa *tipica unicità* per tal modo sempre crescente traccie sempre più definite dell'Universale Concreto attualmente realizzato, Dio; e a riconoscere, camminando ora in senso inverso, che nè lo Spirito di Dio vive lontano dalla spirito dell'uomo, nè lo spirito dell'uomo vive all'infuori del suo corpo e del suo ambiente: ma

che, in tutta la estensione e in ogni sfera della realtà, ciò che è grande opera in ciò che è piccolo e coopera con esso e si serve di esso, alterandolo e modificandolo in varii modi e gradi stupefacenti. In questa misura il Miracolo e la fede nel Miracolo appartengono appieno alla esperienza permanente e al pensiero normale dell'Umanità. E la sola idea che non può essere permanentemente mantenuta è quella, che nel passato assai generalmente e pur ora abbastanza spesso tra gli spiriti non educati alla critica, accompagnava ed accompagna quelle tre convinzioni centrali, e secondo la quale gli effetti spirituali, fisici o psichici del Miracolo costituiscono per così dire, breccie nella scorza e nel livello fenomenico della realtà, breccie che ponno esser dimostrate tali dalle stesse Scienze della Natura. Questa opinione, se logicamente sostenuta, richiede che le Scienze della Natura, la cui materia d'indagine è essenzialmente limitata a quel livello e a quei costituenti della realtà o delle sue manifestazioni ove è riscontrabile od applicabile la stretta continuità ovvero il criterio o la legge della ripetizione, trovino il loro obbietto in ciò, che sospende o contraddice queste caratteristiche. Ovunque tal sospensione o contraddizione potesse essere verificata, la Scienza non avrebbe più nulla su cui operare e non potrebbe far altro che attendere fino a che di nuovo s'imbattesse in qualcosa di continuo e di ripetibile.

3

Sono indubbiamente le ultime due, le difficoltà pratiche, che, più di tutte le altre obbiezioni messe assieme, spiegano l'attitudine di *dottrinaria* indifferenza e diffidenza o di irato partito preso, esistente ed operante più o meno in ogni tempo e paese, contro la religione, tosto che questa appaia nella sua forma specifica ed articolata, ossia con convinzioni e pretese ontologiche. Poichè i terribili impoverimenti, le terribili divisioni ed oppressioni ammesse o primamente introdotte dalla religione o dalla teologia o da entrambe, nella più intima vita dell'uomo, indubbiamente sono state rese possibili e son divenute reali solo mediante la sanzione e lo stimolo per l'appunto di qualche presupposta verità o di qualche presupposto imperativo ontologico, dagli uomini come tale ciecamente accettato. Fu solo mercè l'audace sfida, spesso inapprezzabilmente costosa, gettata ad innumerevoli pretese di tal genere l'una dopo l'altra, che la Scienza, la Filosofia e la Politica e la vita moderne in genere

hanno potuto stabilirsi; e a meno che queste siano interamente infeconde e possano e debbano sistematicamente essere abbandonate o rovesciate, noi siamo costretti, se vogliamo conservar qualche vera ontologia, a mostrare come e perchè questi inciampi e questi punti neri non furono prodotti dalla ontologia come tale, ed anzi, come e perchè una posizione ontologica rettamente intesa e saviamente praticata è tuttavia la nostra suprema garanzia contro il fanatismo non meno che contro lo scetticismo. Consideriamo in qualche dettaglio questo punto importante e vibrante di attualità.

a) È anzitutto piano che tutta questa questione pratica è grandemente complicata dal fatto che la Religione, anche più che le altre sfere della più alta esperienza umana, anche più cioè, della Scienza, dell'Arte e dell'Etica, richiede, a lungo andare, come una dimora e come uno strumento pel suo più ricco e più sano sviluppo e per la sua relativamente facile trasmissione, qualche forma di associazione, di organizzazione e di istituzionalismo.

Tutte le istituzioni di questo genere tendono infatti inevitabilmente, date le inerenti esigenze pedagogiche e date, anche più, le passioni sia della moltitudine che viene ammaestrata, sia della classe che insegna, ad insistere sopra due preziosissimi principî e preziosissime pratiche, che le altre sfere d'esperienza non religiosa non possono tanto vivamente apprendere ed inculcare; ma tendono anche ad insistervi con mezzi, che sono certamente responsabili per la maggior dose dell'irritazione provata da tanti spiriti serii e di vita immacolata contro tali principi e tali pratiche in sè stesse.

Tali istituti, adunque, pienamente a ragione mantengono il carattere ontologico di ogni religione ed insistono sul carattere essenzialmente *rivelatorio* della religione, come la più profonda esperienza, che l'uomo abbia della Realtà ultima mediante l'azione di questa Realtà medesima, una Realtà che a un tempo sostiene e corona tutti i nostri minori conati e tutte le meno supreme rivelazioni che ci son concesse. E tali istituti, ancora, pienamente a ragione insistono sulla grandissima differenza in grado e in purità di verità e vita spirituale, riscontrabile anche nelle più sincere e più del tutto positive convinzioni e pratiche delle varie religioni dell'umanità.

Noi abbiamo qui due immensi servigi resi dai più elevati istituti religiosi alle verità permanenti e alla base stessa del valore dell'uomo; servigi assolutamente senza parallelo possibile in ogni altra sfera, per la loro profondità ed estensione.

Eppure tal carattere rivelatorio ed ontologico della religione è stato, a cagion del carattere tumultuario e complesso della vita vissuta, e da parte e per opera della gran media degli aderenti alle istituzioni religiose, troppo spesso concepito, come se sorgesse nel vuoto e fosse quindi atto anche, alla lunga, a far senza delle altre attività ed esigenze dell'uomo e perfino a tagliar loro i viveri; o come fosse la divina comunicazione di formulazioni di verità intrinsecamente adeguate e matematicamente precise — nelle quali e per le quali la verità stessa è concepita come un'affermazione astratta e dovunque d'un sol grado e livello —; o almeno come se desse direttamente il primo anello per una lunga serie di deduzioni, nella quale ogni anello successivo derivasse una divina certezza dalla divina certezza del primo. E così si arriva senz'altro a una pericolosa contrazione, a un ostracismo soppressore di tutto ciò che nell'uomo non è direttamente religioso; e per questa via giungiamo a poco a poco, in ultima istanza, all'indebolimento di tutto ciò che egli è e della sua stessa religione, o ad un risveglio e ad una pericolosissima ribellione, delle parti rattrappite e neglette della sua complessa natura. Oppure abbiamo, da parte di una tal teologià deduttiva e da parte di corpi costituiti, l'insistente sforzo verso una giurisdizione diretta, da parte loro, sopra i risultati, anzi sugli stessi metodi e sulle necessità specifiche, delle altre attività e forme d'apprensione umana, della Scienza e dell'Estetica, della Ricerca Storica, della Politica, della Morale e della Filosofia. E nella misura che ciò è tradotto in pratica, noi troviamo che la Religione vien privata del materiale, dell'attrito, della testimonianza che sono tanto essenziali alla vigoria e alla fecondità, sia della religione, che dell'uomo in generale. Giacchè il materiale, cioè le altre esperienze dell'uomo nella loro pienezza, che, scrutate, danno una base sì salda alla religione specifica, non è qui ammesso nella sua pienezza e non ne è consentita l'analisi. L'attrito tra la Religione e la Morale, e tra la Teologia, la Scienza e la Filosofia, che è così necessario a provocare le piene potenze di ciascuna a conflitto e a mettere in chiaro il profondo e sotterraneo bisogno che, nell'attualità della vita vissuta, ognuna ha dell'aiuto di tutte le altre, è eliminato; poichè tutte quest'altre attività, all'infuori della Teologia ufficiale, prima ancora della stessa possibilità di un urto rinvigoritore, sono state con cura private delle loro armi specifiche di attacco e di difesa. E scompare la testimonianza a favore della Religione; poichè qual valore può avere un testimone che, per via di coatte soppressioni od alterazioni della sua testimonianza,

è stato reso «sicuro» in anticipo? Eppure la Religione in genere è in grande bisogno della testimonianza genuina e non smascolinizzata della Storia, della Scienza, della Filosofia e della Vita, e solo così può la Religione rivelarsi all'umanità in genere, come di fatto sostenuta dalle molteplici esigenze ed implicazioni della realtà che, coi molti suoi livelli, giace ed opera dentro e fuori di noi.

Ed ancora, tali istituti tendono, in riguardo a tutte le religioni dell'umanità all'infuori della loro, a ripetere e ad agire, per mezzo dei loro rappresentanti e discepoli di medio calibro, come se fosse indifferentismo lo scoprire vita e verità religiosa in tali altre religioni, sia pure in varii gradi e modi, in guisa però che tal verità e vita non sia mai in esse completamente assente.

L'intero concetto di un anelito verso Dio, di varia intensità e valore; di stadii di sviluppo e di luce; di dosi maggiori o minori di errore e corruzione miste a dosi minori o maggiori di verità e salute; della pietra di paragone e della unità di misura di tal verità e vita, come bensì giacente nella pratica più profonda e nelle convinzioni fondamentali delle più ricche e specificamente religiose fra le società religiose, ma anche in queste solo in quanto divengono in esse esplicite e sono nel medesimo tempo superate le precedenti verità illuminatrici e i precedenti aneliti dell'anima umana; è certamente difficile per ogni istituto religioso pienamente organizzato. E tuttavia i punti qui essenziali son questi, che nessuna ortodossia osa esplicitamente negare una tal tesi generale e che nessuna ortodossia può sperare di vivere, che a patto di proclamar con gioia e praticar con senso di dovere ciò che non può ripudiare. Ed è poi davvero così difficile precisamente per un'anima appieno convinta della realtà di Dio e della Sua azione nel mondo in generale e nel mondo degli spiriti in particolare, il trovar le traccie di Lui, sebbene certo in diversissimi gradi di chiarezza e di valore, anche dove i possessori di tali traccie non ne rinvengono la fonte o anche dove essi si rivoltano irati contro gli apportatori di un più pieno messaggio? A meno che l'intera Chiesa Cristiana abbia torto nell'insistere sull'Antico Testamento come la Parola di Dio; a meno che San Paolo avesse torto nel predicare agli Ateniesi, pagani, Dio come Colui, che avevano adorato senza saperlo; e a meno che pur Nostro Signore si sia sbagliato nel venire non ad essere servito, ma a servire, questo non può a meno di essere il giusto atteggiamento, per quanto arduo possa essere per le nostre povere umane passioni.

È anzi chiaro, che, precisamente se noi accettiamo l'affermazione ontologica della religione e se ammettiamo che una Realtà in sè completa si sia attualmente rivelata pur solo nel Giudaismo e nel Cristianesimo, noi siamo imperativamente condotti a riconoscere in questa vera rivelazione storica vari stadi, più o meno unilaterali apprensioni e lente e dolorose purificazioni ed integrazioni. Eppure le più nobili esigenze e concezioni cristiane e le sempre crescenti documentazioni della storia religiosa ci invitano, anzi ci costringono a trovare altre numerose, più sparpagliate e più pallide scintille di fede religiosa e di religiosa adorazione nelle altre religioni dell'umanità. E questi varii gradi e queste varie specie di religione specifica appaiono come le risposte storicamente concrete alle più generali, più profonde necessità ed esperienze intellettuali, etiche ed estetiche dell'uomo, così che pure anch'esse possono essere accolte come rivelazioni minori da parte dello Spirito divino e come risposte e scoperte da parte dell'uomo. E in questo modo, per quanta parte si voglia fare, ragionevolmente, alle sempre concomitanti limitazioni e passioni dell'uomo e a' suoi errori, noi troveremo che proprio la nostra ontologia ci forza ad ammettere e a trovare dovunque qualche traccia di rivelazione. Ed un tale istinto generosamente delicato per tutto ciò che è vero od almeno veramente scusabile in un dato stadio, condurrà l'anima a passar sopra, quasi d'un salto, alle differenze che stanno di mezzo e a piombare nel centro degli impulsi primari e delle esperienze ed esigenze fondamentali di detto stadio e ad incoraggiare e rafforzare in esso tutto ciò che, nel suo grado, è spirituale, almeno in desiderio. Per questo modo le religioni più elevate dovranno provare, esattamente nella misura in cui si considerano più elevate, la fondatezza di questo loro vanto, sopratutto per mezzo della perenne dimostrazione pratica del loro potere di proteggere, come altrettante altitudini alpine o stabili dighe, le pianure e le bassure del nostro mondo spirituale dai molti livelli.

b) Le osservazioni precedenti possono, in modo assai facile parere generosamente fantastiche allo studioso della terribile e sanguinosa realtà storica, giacchè ei non può a meno di essere familiare con fatti come quelli, che seguono (1).

---

(1) Vedi H. C. Lea — History of the Inquisition of Spain, 4 vols. (New-York, 1906-1907): Vol. I pp. 71-211; Vol. II pp. 470-471; 548-550; Vol. III pp. 183-190; Vol. IV pp. 516-534.

Già S. Agostino (m. 430 d. c.) insiste con veemenza sul diritto e sul dovere della Chiesa di usar la forza fisica in materia di convinzioni religiose. S. Cirillo di Alessandria (415 (in persona conduce la folla contro la sinagoga di quella città, abbandona le proprietà degli Ebrei al saccheggio e li espelle dalla città ove avevano abitato da circa sette secoli. I Visigoti, nell'abbandonare l'Arianismo pel Cattolicismo (nel 586) prontamente obbligano gli Ebrei, a centinaia, ad accettare il battesimo, in Alvernia ed in Provenza; il re Sisebut, nel salire il trono di Spagna nel 612, procede alla conversione coattiva di tutti gli Ebrei nel suo reame; S. Isidoro di Siviglia, benchè timidamente disapprovante, ritien tale conversione essere strettamente entro la sfera della competenza della Chiesa; e il quarto Concilio di Toledo decreta: « Judæi non sunt cogendi ad fidem, quam tamen si invite susceperint, cogendi sunt retinere », (1) fatal decisione incorporata nel Diritto Canonico e riaffermata in una bolla di Nicola IV nel 1288.

Papa Gregorio IX (Cardinal Ugolino, l'amico di S. Francesco d'Assisi) (1227-41) dà ordine a S. Raimondo di Pennaforte di sistemar la collezione dei Decreti Papali da essere quind'innanzi usata come norma di legislazione ecclesiastica e di amministrazione in tutta la Chiesa, e assegna ai Domenicani per sempre, in nome del Papa, l'esercizio della funzione di Inquisitori. Con questi atti ei diventa il fondatore dell'Inquisizione Generale. Ma l'impulso decisivo all'odio popolare e all'intolleranza pare che la Chiesa di Spagna l'abbia ricevuto al Concilio di Vienna (1311-1312); poichè i prelati spagnuoli, di ritorno da questo Concilio, inaugurarono al Concilio di Zamora (1313), in una serie di canoni, quella politica di special ferocia contro gli Ebrei che d'allora in poi distingue la Spagna dal resto della Cristianità nello stesso Medio Evo. Così il Concilio di Valenza (1388) ordina che entro due mesi le abitazioni dei Cristiani dovranno essere dovunque a parte da quelle degli infedeli; ma questa assoluta segregazione in JUDERIAS e MORERIAS fu pienamente eseguita solo da Ferdinando ed Isabella nel 1480, mentre in Roma il Ghetto non veniva stabilito che nel 1555.

Furono tuttavia i massacri degli Ebrei compiuti sotto la diretta istigazione di Ferran Martinez, arcidiacono di Ecija, dal dicembre 1390 all'agosto 1391 in Siviglia (circa 4000), Barcellona (300) ed altri luoghi, nei quali i superstiti che non riusci-

(1) Gli Ebrei non si devono costringere ad abbracciare la fede; ma se l'avranno abbracciata anche mal lor grado, devonsi obbligarli ad osservarla.

rono a fuggire salvarono le loro vite accettando il battesimo, che posero direttamente le basi dell'Inquisizione di Spagna, di cui pertanto il Martinez è il remoto fondatore. Poichè la pressione esercitata sugli Ebrei fu così severa che le conversioni nella Castiglia e nell'Aragona furono calcolate a 200,000. E furono i neo-Cristiani, *Marranos* o *Conversos,* che provvidero i più feroci, o i più influenti tra i persecutori degli Ebrei; è questo in ispecie il caso dell'ex-Rabbi Pablo de Santa Maria, che divenne arcivescovo di Burgos e due dei cui figli divennero vescovi. Le conferenze e gli scritti di quei focosi convertiti, le predicazioni ardenti di San Vincenzo, il selvaggio *Ordeniamento* della Regina reggente Donna Catalina (1411) sanzionato dal Papa d'Avignone Benedetto XIII nel 1444 e da bolle sempre più severe di Eugenio IV (1442) e Nicola V (1448) cumulativamente produssero un effetto immediato corrispondente alle intenzioni, di vario valore, di questi vari protagonisti. Ma i risultati ultimi della loro politica non possono essere stati da essi preveduti. Giacchè ora la gelosia, il sospetto e l'odio crebbero sempre più acuti tra i Vecchi Cristiani contro gli audaci ed arcivittoriosi *Conversos.* È così che nel 1449 i cittadini e i magistrati di Toledo, nella loro *Sentenzia-Estatuto* stigmatizzarono i *Conversos* come in realtà Ebrei, li dichiararono incapaci di assumere cariche e scacciarono coloro che occupavano posti importanti. Nicola V nel 1449 e nel 1450 scomunicò infatti quanti cercarono di invalidare le leggi che ammettevano i *Conversos* a tutti i privilegi dei Cristiani. Ma Toledo, Ciudad Real e Cordova proruppero in eccessi di fanatismo contro i *Conversos* nel 1467, 1470 e 1473. E dopo sei anni di esitazione, Ferdinando ed Isabella incarnarono la loro politica contro i *Conversos* nell'Inquisizione introdotta verso la fine del 1480.

Una bolla era stata ottenuta da Sisto IV in data 1 novembre 1478, e nel gennaio 1481 i due primi Inquisitori, semplici frati domenicani, emanarono una proclamazione ai nobili di Siviglia in un tono allora insolito per la Spagna. I Frati diedero loro ordine di ricercare i loro territori, di arrestare tutti gli stranieri e consegnarli, entro quindici giorni, alla prigione dell'Inquisizione e di sequestrarne la proprietà e confidarla a persone di fiducia, che ne fossero responsabili al Re ed agli Inquisitori. Il numero dei prigionieri fu tosto così grande, che gli Inquisitori ottennero il permesso di stabilirsi nella fortezza di Triana. Alcuni dei principali *Conversos* decisero di tentare una sommossa in cui gli Inquisitori dovessero essere uccisi. Ma il complotto fu scoperto e la giustizia fu pronta e certa-

mente eccessiva anche secondo i criteri inquisitoriali, poichè il primo *auto-da-fè* fu celebrato il sei febbraio 1481 con l'arder vivi sei uomini e donne. A tutto il quattro novembre furono arse ben 298 persone e condannate a carcere perpetuo ben 69. Dal febbraio 1486 al gennaio 1487 nella sola diocesi di Toledo fu così ottenuto il pentimento di oltre 5000 persone, che per altro furono assoggettate a perpetua incapacità a coprire qualsiasi carica e ad esercitare qualsiasi onorata professione. A Guadalupa nel 1485 furono arsi 53 uomini; a Valladolid, nel 1489, 18; ad Avila tra il 1490 e il 1500 ben 75.

Ma un passo anche più importante era stato fatto con la creazione, assenziente Sisto IV, nel 1483, del *Consejo de la Suprema y General Inquisition* — od, in breve, della *Suprema*, — con un Inquisitore generale e col diritto di adattar l'istituto alle particolari condizioni spagnuole. Il primo Generale fu il terribile Tommaso Torquemada, di origine ebraica (1483-1498), lodato da Sisto IV ed Alessandro VI pel suo zelo; il secondo fu Diego Diaz, pur discendente da *Conversi;* e dal 1578 in poi vi fu un solo Inquisitor generale per tutta la penisola, eccetto il Portogallo, fino alla soppressione dell'istituzione nel 1834.

Il privilegio di inviolabile secretezza apparteneva esclusivamente a questo tribunale ecclesiastico e costituiva, per l'Inquisizione, la maggior tentazione ad abusi del suo potere. Specialmente poi la soppressione del nome dei testimoni, che, in contrasto con l'Inquisizione Generale e Romana, divenne qui universale nel 1516, va considerata come costituente la suprema forza e la suprema ingiustizia dell'Inquisizione Spagnuola.

Vi sono infatti esempi ben documentati di spaventevoli abusi.

È così che Diego Lucero, Inquisitore di Cordova, nel 1501 obbliga alcuni prigionieri a testimoniare contro Vecchi Cristiani d'indubitata ortodossia, col risultato che ben 107 di questi furono arsi vivi in un solo *auto-da-fè* per aver ascoltato le prediche di un prete provato reo di giudaismo coi metodi suddescritti, e ben altri 400 furono imprigionati. Una grande assemblea, presieduta dal Cardinale Ximenes, proclama solennemente nel 1508 che non vi sono prove per l'asserita esistenza di sinagoghe e di giudaizzanti. E sebbene le Cortes tra il 1518 e il 1525 ripetutamente faccian pressione su Carlo V per la riforma di abusi, ogni sforzo per mitigare o migliorare i metodi inquisitoriali addimostrasi vano.

Noi dobbiamo con rincrescimento ammettere che il colto Leone X, il terribile Paolo IV, il maestosamente incorruttibile

(seg. a p. 55)

19 [11, 17, 12, 22, 23]). E San Gregorio Nazianzeno, pur dopo la morte di Giuliano l'Apostata (363), ammonisce ancora i Cristiani contro l'uso della potenza temporale, guadagnata per mutazione di tempi, al fine di ripagare i pagani nella lor stessa moneta (Log. Stel. Or. IV). La prima sentenza capitale per eresia ebbe luogo sotto l'imperatore Massimo, a Treviri nel 385; ma S. Martino di Tours e S. Ambrogio di Milano protestano contro di essa.

San Gregorio il Grande, probabilmente il più grande e più efficace di tutti i Papi (m. 604), perentoriamente vieta ad alcuni fanatici napoletani di tentar d'impedire agli Ebrei di celebrare le loro feste ed argomenta che questi possono essere indotti ad abbracciare la fede non dalla violenza, ma dalla gentilezza; e tutto questo fu incorporato nel Diritto Canonico. E quando un gran numero di Ebrei son costretti a sottomettersi al battesimo nella Gallia meridionale, ei scrive numerose lettere di disapprovazione ai vescovi di Arles e di Marsiglia. (Epist. XIII, 12; (10,35); II, 32; V, 8; VIII, 27; IX, 6).

Il primo rogo non arde che nel 1017 innalzato da Roberto il Pio pei Catarini ad Orleans; e non fu che nel 1197, al Concilio di Gerona in Ispagna, che l'uso dell'arder vivi i rei di eresia è incorporato nel Diritto Canonico.

Quando nel 1068 bande di ardenti cavalieri cristiani vennero dal di fuori a mover guerra ai Saraceni in Ispagna, essi si sentirono offesi alla libertà colà ancora goduta dagli Ebrei, e li scannarono e ne saccheggiarono i beni senza pietà. Ma i Vescovi s'interposero a salvare le vittime e furono caldamente lodati da Papa Alessandro II che denunciò quei Crociati come persone che agivano per cieca ignoranza o pazza cupidigia e accennò alla differenza tra Ebrei e Saraceni; giacchè questi movevan guerra ai Cristiani e potevan perciò esser giustamente assaliti. (Ep. 101 incorporata nel Diritto Canonico). Il quarto Concilio Laterano (1216) comandò anzi che tutti gli Ebrei e i Mori portassero qualche speciale benda od ornamento, riconoscibile a vista, e Papa Onorio III nel 1217 perentoriamente ordinò l'applicazione del decreto in Castiglia; ma la rimostranza di S. Fernando III, appoggiata da Rodrigo Ximenes, arcivescovo di Toledo, lo indusse a sospenderla dopo due anni. Anzi fino al 1284 e perfino nel 1322 gli Ebrei di Castiglia, in numero di circa tre milioni, poteron godere di una perfetta organizza-

---

fenderai, ma la violerai e la contaminerai. Nulla infatti vuol essere conforme alla volontà, quanto la religione.

zione sotto i loro Rabbi, Rabbi Maggiori, e, in vetta, il *Gaon* o *Nasi*, il Principe, che vegliava a che le leggi civili e religiose della razza fossero osservate nella loro purezza.

Clemente VI (1342-1352) fece quanto era in suo potere per arrestare il fanatismo, conseguente alla Peste, che poneva agli Ebrei l'alternativa della morte o del battesimo. Camminando, com'ei disse, sulle traccie di Calisto II (morto nel 1124), del beato Eugenio III (1153), di Innocenzo III (1216), di Nicola III (1280), di Onorio IV (1287) e sei altri Papi, egli additò l'assurdità di attribuire la peste agli Ebrei ed ordinò a tutti i prelati di proclamare ai fedeli assembrati pel culto, che gli Ebrei non dovevano essere battuti, feriti o massacrati e che coloro che così li trattavano erano soggetti all'anatema della Santa Sede. Vi è pure una simil catena di pronunciati papali condannanti l'accusa dell'assassinio rituale, tanto spesso volta agli Ebrei e ad essi tanto pericolosa.

Avremmo ancora potuto indugiarci sulla memorabile fiducia ed ammirazione di San Tommaso per Aristotele, il filosofo pagano e sulla pronta e persistente adesione della Chiesa di Roma al suo sistema; e, guardando più indietro, sulla protezione degli Ebrei perseguitati da parte di S. Bernardo di Chiaravalle. Ma affrettandoci verso tempi recentissimi, ci sia permesso concludere con due dichiarazioni di Pio IX, il più antiliberale dei Papi, e che occorrono in allocuzioni specialmente dirette contro ogni forma di indifferentismo: « Pro certo habendum est, qui veræ religionis ignorantia laborant, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero quis tantum sibi arroget ut huiusmodi ignorantiæ designare limites queat iuxta populorum, regionum, ingeniorum, aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem? » (1) (9 Dic. 1854). E: « Notum Nobis vobisque est eos qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique na-

---

(1) Si deve ritenere per fermo che dinanzi agli occhi del Signore non sono affatto colpevoli coloro i quali non conoscono la vera religione, qualora tale ignoranza sia invincibile. Ora chi sarà da tanto che possa determinare i limiti di questa ignoranza a seconda delle condizioni, delle differenze dei varii popoli, regioni, caratteri e tant'altrettali cose?

(1) È cosa nota sì a Noi che a voi come coloro i quali ignorano, d'una ignoranza invincibile, la nostra santa religione, ma pur osservano diligentemente la legge naturale e i suoi dettami scritti nel cuore degli uomini, e, disposti a servire al vero Iddio, conducono onesta e retta vita costoro mediante l'efficacia del lume divino e della grazia giungeranno alla vita eterna.

San Pio V, il multilateralmente benefico Gregorio XIII e il vigoroso curialista Paolo V, in varii gradi e per diversi motivi, tutti aiutarono a rendere l'Inquisizione Spagnuola possibile ed attuale come una Corte specificamente e gelosamente ecclesiastica. Poichè l'Inquisizione si occupava direttamente di un particolare peccato e delitto religioso, l'eresia, secreta od aperta, anzi perfino dove l'accusato professa le sue intenzioni cattoliche fino alla fine. È ben vero, che essa di solito non puniva direttamente con la morte; ma le autorità secolari cui essa consegnava il reo, erano già tenute, a tenore delle più severe punizioni del Diritto Canonico, ad ardere sul rogo coloro che erano stati così consegnati; ed anzi i Papi Pio V e Paolo V, (nel 1567, nel 1605 e nel 1607), autorizzarono gli Inquisitori a prender parte all'esecuzione di sentenze cruente senza incorrere in « irregolarità ». La Chiesa Romana non ha mai rinunziato a questa attitudine assunta dal 1230 in poi ed anzi noi assistiamo, sotto l'attuale Pontificato, a una sua completa rievocazione, nei limiti consentiti dallo Stato moderno.

E nondimeno la storia ci offre, in contrasto, un'altra serie di attitudini e di atti. La Chiesa prima di Costantino (307-337), in modo affatto generale, ritiene che il forzar le coscienze al vero per via di punizioni corporali sia immorale ed anti-cristiano; e Lattanzio infatti, già ben oltre nel regno di Costantino, proclama ancora vigorosamente questa grande convinzione comune: « Non est opus vi et injuria, quia religio cogi non potest, verbis potius quam verberibus res est agenda, ut sit voluntas. » (1) « Longe diversa sunt carnificia et pietas, nec potest aut veritas cum vi aut justitia cum crudelitate conjungi.» (2) « Imitentur nos... nemo a nobis retinetur invitus ». (3) « Defendenda est religio non occidendo sed moriendo, non sævitia sed patientia. » (4) Si sanguine, si tormentis religionem defendere velis, jam non defendetur illa, sed polluetur atque violabitur. Nihil est enim tam voluntarium quam religio ». (5) (Div. Instit. Lib. V,

(1) Non devesi far ricorso alla forza e alla violenza, perchè la religione non si può imporre; coi ragionamenti e non con le battiture bisogna procedere, perchè la volontà sia volontà.

(2) Le crudeltà sono ben altra cosa dalla pietà; nè la verità può stare con la violenza, nè la giustizia con la crudeltà.

(3) Ci imitino... noi non vogliamo tenere con noi alcuno contro il suo volere.

(4) La religione va difesa non già uccidendo, ma versando il proprio sangue; con la longanimità, non con la ferocia.

(5) Se vuoi difendere la religione col sangue, coi supplizii, non la di-

turalem legem eiusque præcepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes, ac Deo obedire parati, honestam rectamque vitam agunt, divinæ lucis et gratiæ operante virtute, æternam consequi vitam». (1) (10 Agosto 1863) (2).

Ora tutta questa seconda serie di convinzioni ed azioni dolci e comprensive, è una serie di fatti realmente occorsi non meno di quelle procedure e di quei sentimenti crudeli e intolleranti prima nominati. Ed è chiaro che sarebbe assolutamente aprioristico ed arbitrario il pensar queste convinzioni ed azioni come scaturenti da indifferenza o ad essa conducenti. Lattanzio, Gregorio il Grande ed Alessandro II non erano men certi nè meno entusiasti della suprema verità del Cristianesimo e del Cattolicismo di quel che fossero Agostino, Pio V e Paolo IV. Ma i primi combinavano con questa loro fede pervadente e sovrana, un senso acuto delle virtù naturali, come di altrettanti inviolabili preliminari, imperativi e concomitanti della vita soprannaturale; degli elementi di verità e bontà presenti in tutti gli uomini e in tutti i loro credi; e del carattere essenzialmente spontaneo dell'atto e dell'abitudine di fede; mentre questi ultimi erano pressochè esclusivamente preoccupati delle virtù specificamente religiose, della religione nella sua assorbente completezza e della sua scolastica e giuridica formulazione e quindi dell'influenza ed utilità delle pressioni, delle paure, dei comandi e dell'obbedienza. Ogni incapacità a cogliere la piena verità, anzi ogni inadequatezza od originalità di analisi e di teorie riguardante la verità effettivamente vissuta ed amata, divien ben tosto, per quest'ultima categoria di spiriti, in tal misura, pretto errore, un diretto attacco o perfino una consaputa negazione della piena verità, di quella che è *la* verità; e questo oltraggio reclama a gran voce pronta e violenta ammenda. Ma entrambi i gruppi sono di pieno proposito discriminatori, profondamente ferventi, scrupolosamente ontologici.

Le disposizioni e le azioni del gruppo mite e largo appaiono vere e savie più che mai e non richiedono che ulteriori intensificazioni ed esplicitazioni. Noi credenti dobbiamo sviluppare *come parte della nostra religione* il senso perenne del suo posto e della disciplina, dei materiali, degli stimoli, forniti dalle altre attività non religiose dell'uomo, dagli altri suoi doveri ed ideali, dalle sue necessità fisiche e psichiche su su fino alle sue

---

(1) Vedi a pag. 49.

(2) *Recueil des Allocutions de Pio IX.* — Paris, Le Clere, 1865, pp. 340-480.

aspirazioni estetiche, politiche e filosofiche. L'autonomia, la concorrenza e la critica delle altre sfere di vita deve così essere ben accolta dalla religione nel suo stesso interesse. Noi credenti dobbiamo sviluppare, *come parte della nostra religione* un senso non solo dell'errore e del male, ma ancora del vero e del bene in qualsiasi religione di qualsiasi dei nostri simili e convincerci col Cardinal Giovanni di Lugo, S. J. (morto nel 1660) (De Fide, disp. XIX, N. 7, 10; XX, N. 107, 194), che i membri delle varie sette Cristiane, delle comunioni giudaica e maomettana e delle filosofie greco-romane, che arrivano a spirituale salvezza, riescono in ciò, di solito, semplicemente perchè la grazia divina aiuta la loro buona fede nel suo istintivo concentrarsi sulla verità e sulla applicazione di quegli elementi nel culto e nella dottrina della loro chiesa, che son veri e buoni e originariamente rivelati da Dio; e con l'abate Vacant (*Les Constitutions du Concile du Vatican*, vol. II, 1895, pp. 141-150), che un simile processo è pure in corso nelle varie religioni etniche. E finalmente noi credenti non possiamo lasciar cadere da parte la nobile verità ed idealità di un'unità universale di culto e di credenza non incompatibile con una certa molteplicità e varietà di forme; ma praticheremo questa credenza e ci sforzeremo di darle attuazione, come gli abolizionisti tradussero in fatto la totale soppressione della schiavitù, o nella guisa in cui oggidì operano coloro che mirano alla totale abolizione della guerra; e riterremo che questa nostra fede immortale nell'unità religiosa sarà traducibile in fatto, solo se saremo pronti ed atti a riconoscere la verità e il valor rudimentale, relativo, pedagogico, contenuti in religioni pur diverse dalla nostra, per es., dalla Cristiana e Cattolica; un valore, che in riguardo al Giudaismo ed all'Ellenismo, la Chiesa di Roma non ha mai cessato di praticare e proclamare.

c) Si può finalmente obbiettare, che per l'appunto questa insistenza su di un variabile valor supremo nelle varie religioni è pur pretensiosa e preconcetta ed impedisce la ricerca perfettamente disinteressata nella quale ogni religione esiste a sè e non è mai direttamente misurabile da alcun'altra. Eppure ogni scienza è essenzialmente la disposizione, a seconda di qualche ordine seriale, di dati isolati; e se, pertanto, le religioni del mondo non si prestano ad essere, anche solo approssimativamente, ordinate in gruppi aventi un buon fondamento naturale, desistiamo dall'aspirare verso una scienza delle religioni. Ancora: è certo che, non solo tutti gli studiosi lavorano con qualche

pietra di paragone, sia pur provvisoria; ma ancora, che i giudici più fini sentono che quegli studi di religione son più pieni di vita, nei quali il più delicato istinto per la cruda *positività* e peculiarità di ogni religione qualsiasi, si combina col senso acuto del contributo permanente di questa religione alle più profonde scoperte e al retaggio dell'anima umana. Io ritengo che il criterio supremo stia nelle esperienza, nelle rivelazioni e nelle realtà riscontrabili e date nella religione, con lento aumento in profondità, ricchezza ed adequatezza, lungo tutto lo sviluppo della religione; e che, pertanto, da un lato, questo criterio finale non è mai suscettibile che di una applicazione approssimativa, e nondimeno, d'altro lato, giustifica la nostra perenne presunzione, che, *cœteris paribus*, le religioni più recenti e più diffuse hanno un maggior valore obbiettivo, se e dove sanno capire le altre, che non le più antiche e meno diffuse.

E se in questo v'è del vero, quello studioso arriverà a render più completa giustizia all'oggetto del suo studio, che tenterà bensì dapprima di intendere appieno qualsiasi particolar religione nella sua nuda realtà di fatto, ma che non esiterà di poi a tentar di fissarne il posto entro il sistema, in parte sempre provvisorio, di tutti i principali tipi di religione. E in simil modo il fedele d'una qualsiasi religione riuscirà ad esser meno ingiusto, se ei ritenga, che le diverse religioni rappresentano non soltanto vari aspetti della verità, ma ancora vari gradi di valore — anche se egli esagera il grado di valore posseduto dalla sua religione — che non se, per paura d'un tale errore nella applicazione del principio di differenziazione, ei neghi questo stesso principio.

Noi abbiam date le nostre ragioni per ritenere, che ogni religione attualmente vissuta, in proporzione alla profondità e alla delicatezza della sua spiritualità, è sempre ad un tempo conscia di due cose tra loro intimamente interdipendenti: *la realtà ontologica dell'Oggetto dell'esperienza religiosa, il quale Oggetto anzi rivela esso stesso sè medesimo in questa esperienza e la rende reale; e la differenza permanente pur tra questa sua presente esperienza e la gran Realtà così sperimentata e rivelata*. In questa sua doppia convinzione ogni viva religione è simile ad ogni altra esperienza veramente viva. Non vi è alcun vero scienziato od artista o filosofo o atleta morale che nei suoi migliori e più profondi momenti, non si ritrovi col doppio senso che qualche realtà permanente e transubbiettiva o qualche forza o legge consimile si sta rivelando in questa sua esperienza; e che nondimeno queste stesse esperienze, ed ancor più

le formulazioni o deduzioni astratte da esse, danno solo una assai imperfetta, assai e sempre incompleta, idea di tali realtà transubbiettive.

d) Ed ora supponiamo che tutta questa convinzione di un vero contatto con una Realtà Ontologica vada perduta per l'umanità in genere, e che, nè la vita in generale, nelle sue più profonde necessità, nè le religioni storiche, coi loro speciali responsi, sian più oltre ammesse come attestatrici d'altro che di mere proiezioni di fantasticherie puramente umane. Così se n' andrebbero gli oceani dello spirito invitantici a sempre più profonde e pur non mai esauribili esplorazioni, e l' atmosfera spirituale nella quale e mercè la quale, di essa consapevole in grado maggiore o minore, l'umanità ha percepito le cose finite. E in luogo di realtà misteriose, da esser sempre più intimamente premute e penetrate, noi saremmo circondati da un'importuna mistificazione da essere interamente eliminata a qualsiasi costo. È ben sicuro che tali uomini, privati di ogni atmosfera, tali «uomini della luna», sarebbero certi di conoscere tutto ciò che v'è da conoscere, o certi almeno che essi, o gli uomini loro simili, potrebbero giungere a ciò; e che pertanto essi rappresenterebbero l'apogeo stesso dell'intolleranza. Poichè, in realtà, astrazioni del suo spirito e proiezioni de' suoi desideri, se e quando deliberatamente considerati dall'uomo per tali e nulla più, e senza corrispondenza con alcunchè di distinto da lui, non potranno a meno, alla lunga, di rivelarsi incapaci di appagare, e quindi anche di frenare, le sue passioni, buone o cattive. Il fanatismo che, fino a che l'uomo rimarrà uomo, sarà sempre in agguato nei dintorni della sua dimora e che, negli uomini religiosi del passato e del presente pullulò e pullula non dalle loro ontologie come tali, ma dalla loro ignoranza o dal loro fraintendimento di certi preliminari condizioni essenziali alla sana e feconda vita della religione (questo dono, questo atto e questo abito così libero e pur così fermo entro questa povera e complessa creatura dai molti livelli che è l'uomo), comincierà, in tale ipotetico tentativo di una vita puramente immanentale, e se non trovi ostacoli contro cui provarsi, in qualche altra ontologia, dall'agitarsi vagabondo qua e là senza tregua. Ma il fanatismo in tal caso non tarderebbe ad avviticchiarsi a questa o quell'altra nuda e cruda realtà empirica, a ciò che tal puro immanentismo insisterebbe nel riguardar solo come tale; comincierebbe presto solennemente a proclamare e credere queste realtà empiriche, queste esperienze puramente umane come in qualche modo grandi o

perfino uniche e a imporle come tali; ed a meno che ritorni il semplice assenso alle intimazioni della transubbiettività, anche questa forma e questo grado di «convinzione» e di fanatismo sarebbe seguita da uno scetticismo di quelle a un tempo più sincero e più distruttivo.

È verso una condizione come questa, di alternata vicenda o di simultanea sovranità del fanatismo irreligioso e dello scetticismo, che va davvero e fatalmente camminando l'Europa occidentale? No di certo, poichè se la fede religiosa e la speranza e l'amore sono liberi doni di Dio e libere virtù dell'uomo, e se, sotto taluni riguardi, sono specialmente difficili per uomini dell'oggi in questa parte del mondo, pure la presente intensità di irritazione in tanti di questi spiriti pur contro le sole espressioni di trascendenza ed ontologia, è, dimostrabilmente, in gran misura, una reazione perfettamente comprensibile contro modi pur diffusi e prevalenti di concepire e di applicare (ossia di tentar d'imporre) l'ontologia e la Religione. E la presenza e pressione delle forze, che spingono alla Religion Generale e le risposte offerte dalle attestazioni della Religione Caratteristica — che per noi Europei culmina nella Rivelazione e nella Società spirituale giudaico-cristiana — restano tuttavia troppo fortemente radicate nella stessa natura e nelle stesse necessità del mondo spirituale, che attornia e pervade l'uomo e noi Europei in particolare, perchè esse non possano più, presto o tardi, e in minore o in maggior grado, conservarlo od elevarlo al di sopra di ogni irritazione e reazione contro l'Ontologia come tale. Ed una volta che un uomo sia così redento da ogni inconsaputa, — dannosa e pericolosa perchè invertita e quindi inconsaputa, — dagli errori e dalle colpe di altri, ei diverrà atto a trovare, amare e praticare, per mezzo ed entro le grandi istituzioni storiche, una religione profondamente ontologica e questo senza traccia di alcun che, che possa ragionevolmente repellere da questa religione altre anime, per quanto rudimentali ne siano la fede e le aspirazioni. Ed un tal uomo, mercè questa sua vita religiosa pratica, entro questi grandi istituti, sarà così capace, in tal misura, di impedire almeno, che le presenti acute complicazioni e pericoloes difficoltà si facciano anche più ardue e profonde. Solo il riconoscimento e la intensificazione, da parte dei rappresentanti delle storiche istituzioni religiose, di quegli elementi nella loro costante dottrina e nella loro nobilissima pratica, che son fecondi della più vera vitalità per la Religione e quindi per la Chiesa, ora più che mai; e solo la subordinazione o l'abbandono di quei metodi e di quelle finalità — che sono ora per la Chiesa cagione di

sempre crescente pericolo e sempre più tragiche perdite — possono, com'è naturale, apportare un rimedio radicale per una condizione di disordine in cui la Chiesa può far tanto e che, senza o contro la Chiesa, non può che procedere di male in peggio. Epperò sarà di qualche vantaggio ad altri, e certamente sarà cagione per pace di coscienza con sè stesse, che vi siano qua e là, per quanto rare, alcune anime, che sappiano mantenersi libere da qualsiasi contaminazione con qualsiasi forma di quello spirito ultra-legale, sospettoso, meticolosamente inquisitoriale che aliena tanti da ogni sorta e grado di religione, — purchè queste anime riescano a ciò non per la via del razionalismo ed ancor meno per quella dell'indifferentismo e dello scetticismo, ma per quella di una fede ontologica paziente e disinteressata, a molti stadi, ospitale, e mossa da profondo intelletto d'amore.

FRIEDRICH VON HÜGEL.